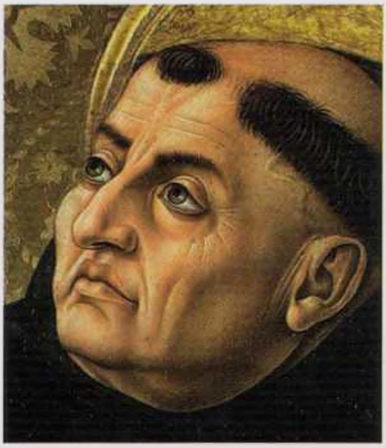


Santo Tomás

Estudio introductorio
Eudaldo Forment

Suma contra los gentiles
(Selección)

Suma de teología
(Selección)

GREDOS

SANTO TOMÁS DE AQUINO

TEXTOS SELECTOS

SUMA CONTRA LOS GENTILES
SUMA DE TEOLOGÍA

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
EUDALDO FORMENT

EDITORIAL GREDOS

MADRID

Las abreviaturas de edición usadas en este volumen son:

a.	artículos
ad 1, 2...	respuestas a las objeciones de los artículos
c.	capítulo
d.	distinctio
in	solución o respuesta
l.	libro
lect.	lectivo
n.	número
obj.	objeción. Son los argumentos de las objeciones de los artículos
q.	quaestio
q.ª	quaestiuncula
Sed. Cont.	Sed contra. Es el argumento En cambio
Sol.	solución

La lista de abreviaturas de las obras de santo Tomás que aparecen en esta edición se puede consultar en las páginas 373-376

SANTO TOMÁS DE AQUINO, FILÓSOFO DEL SER

Algo más de siete siglos después de la muerte de santo Tomás de Aquino, todavía hoy podemos considerarlo y apreciarlo como un gran pensador medieval, pero también por la vigencia y actualidad de su pensamiento filosófico y teológico. A lo largo de este tiempo, no todos estuvieron de acuerdo con su doctrina, sus principios y su método, aunque muchas veces el recelo o la aversión hacia el Aquinate derivaban de un contacto superficial y fragmentario con sus obras.

La lectura directa y el estudio completo de sus textos, así como el mayor conocimiento del ambiente histórico y cultural en que nacieron, han permitido la formación de un juicio más exacto y objetivo acerca de su valor. Se ha afirmado que su figura desborda el mundo universitario medieval en que vivió y que hay que situarla en un plano que trasciende las épocas transcurridas hasta hoy. Es posible, incluso, que llame la atención lo que se podría denominar el «retorno de santo Tomás». Un retorno, que, desde el mismo ámbito religioso, suele considerarse como inesperado. Lo cierto es que puede afirmarse que la doctrina del santo también interesa e incluso influye en los hombres de hoy.

Muchos otros pensadores ilustres, antes y después de santo Tomás, crearon síntesis filosófico-teológicas en su misma dirección. Entre ellos hay que recordar a sus contemporáneos san Alberto Magno, san Buenaventura, Alejandro de Hales y, poco después, al beato Duns Scoto. Sin embargo, sólo el Aquinate llevó hasta su máxima cima toda la filosofía «escolástica»; una filosofía que, sin renunciar al esfuerzo racional, acepta la primacía de la fe y se pone a su servicio, a fin de actuar como instrumento racional de la teología.

Una de las razones de la autoridad filosófica de santo Tomás y de sus doctrinas es el afán de buscar la verdad que siempre le caracterizó;

hizo de este afán la misión propia de toda su vida, tanto en su magisterio como en sus escritos. Se entregó totalmente a la búsqueda de la verdad, haciendo gala de una gran audacia a la hora de afrontar problemas nuevos, con libertad de espíritu y con una honradez y sinceridad intelectuales que todavía constituyen un ejemplo para los investigadores científicos y los que desempeñan la función de enseñar.

Desde estas actitudes y con gran independencia intelectual respecto de otras filosofías —cristianas y no cristianas—, santo Tomás entablaba un diálogo con ellas. Desarrollaba el debate intelectual dispuesto a reconocer y admitir la verdad, quienquiera que fuese quien la formulara. A veces esta postura lo inducía a dar una interpretación benigna de posiciones que en el debate, en sí mismas, no eran aceptables. Estudiaba las tesis, las opiniones, las dudas y dificultades en los pensadores del pasado y de su tiempo, intentando siempre comprender su raíz e incluso sus condicionamientos, a fin de confrontarlas y asumirlas. El método seguido por santo Tomás fue, en definitiva, de absoluta apertura intelectual.

Siguiendo este camino, llegó a crear una síntesis grandiosa y armónica del pensamiento filosófico y teológico. Junto al anhelo de la verdad, es capital en su obra el anhelo de unidad. Algunos de sus grandes comentaristas, y muchos de los estudiosos que hicieron renacer la presencia del tomismo a partir de los dos últimos siglos, se ocuparon con gran insistencia y amplitud de los temas disputados, sin llegar a ofrecer, sin embargo, una síntesis total suficiente de su obra. En muchas ocasiones, la preocupación por discusiones polémicas sobre las estructuras aristotélicas ocultaron otros muchos elementos de otras tradiciones, como la agustiniana y la neoplatónica, también asumidas y mostradas en continuidad y coherencia en su síntesis doctrinal. Incluso condujeron al olvido de su misma síntesis y de su sentido. La obra tomista es igualmente actual, en este aspecto casi desconocido, porque responde a la apetencia humana de unidad o de síntesis.

Una síntesis filosófica de esta índole fue posible gracias al reconocimiento de la capacidad racional humana. El Aquinate estimó y exaltó siempre la razón humana, pues la consideraba un valioso bien gracias al cual pudo profundizar y desarrollar sus brillantes intuiciones sobre muchas cuestiones básicas. Además, creía que, por su dignidad, la razón permite su uso como instrumento valiosísimo para la reflexión teológica, que tiene por objeto la razón y bondad supremas.

Finalmente, otro mérito de la doctrina de santo Tomás, que confirma su utilidad en nuestro tiempo —en el que a veces se utiliza un

lenguaje complejo y hasta ambiguo—, es su estilo literario. De su modo de escribir, que se formó en el ejercicio de su enseñanza oral, en las discusiones públicas y en la redacción de sus numerosas obras, se decía antiguamente: «Estilo conciso, exposición agradable, pensamiento profundo, denso, claro» *(Stilus brevis, grata facundia; celsa, firma, clara sentencia)*. De él deberían aprender muchos filósofos e intelectuales actuales, que escriben con escasa claridad (lo cual sólo indica la confusión de su pensamiento). Por todo lo dicho, la obra de santo Tomás mantendrá, acaso por muchos siglos, su vigencia.

VIDA

Formación religiosa y universitaria

Tomás de Aquino, hijo de Landolfo, señor de Roccasecca, miembro de una familia lombarda emparentada con la dinastía de los emperadores de la casa de Hohenstaufen, y de Teodora Teate, hija de los condes napolitanos de Chieti, de origen normando, nació en 1225 en el castillo italiano de Roccasecca, en el antiguo condado de Aquino, a mitad de camino entre Roma y Nápoles. Al estar situado entre los Estados Pontificios y el Reino de Sicilia de Federico II Hohenstaufen, emperador del Sacro Imperio Romano, que en aquellos momentos se enfrentaba con el Papa, el condado se encontraba en una situación difícil. Tomás se crió en un ambiente de gran nobleza, de armas y de relaciones sociales, pero también de cultivo de las letras y de una notable piedad religiosa.

Cuando Tomás tenía cinco años cumplidos, sus padres encomendaron su educación a los monjes benedictinos del cercano monasterio de Montecassino: querían que recibiera la formación propia del estado religioso y que, cuando llegara a la pubertad, decidiera si profesar o no en la vida religiosa. Los monjes advirtieron en el niño una prodigiosa memoria, una profunda inteligencia y un constante afán de conocimiento; tres aspectos de su personalidad que se manifiestan en la pregunta que, según los testimonios escritos, hacía frecuentemente a su maestro: «¿Quién es Dios?». Podría afirmase que toda su intensa actividad intelectual y magisterial posterior se encaminó a dar respuesta a esta pregunta, la más difícil que puede plantearse el ser humano.

Cuando el joven Tomás cumplió catorce años hubo de trasladarse a un pequeño monasterio benedictino de Nápoles, ya que el de Mon-

tecassino había sido ocupado por las tropas del emperador Federico II. Gracias a ello inició sus estudios universitarios en la capital del reino. La Universidad de Nápoles, una de las primeras de Europa, había sido fundada por el mismo emperador doce años atrás para formar a futuros funcionarios del Estado.

Tomás de Aquino siempre tuvo muchos y grandes amigos, y en la Universidad de Nápoles —la primera universidad civil de la historia y durante muchos años la única— trabó amistad con el dominico Juan de San Giuliano, y a partir de este buen amigo y confidente descubrió que la vida del fraile dominico estaba íntegramente dedicada al estudio y al apostolado intelectual.

Como su clara vocación universitaria coincidía con el ideal dominicano, tras la muerte de su padre, y contando diecinueve años, Tomás ingresó en la Orden de Predicadores. Por temor a la oposición de su familia, que creía que el joven Tomás llegaría a ser el futuro abad de Montecassino y de esta manera sería de utilidad para sus intereses políticos, lo hizo sin consultarles. Conocido el hecho, su madre, acompañada de su séquito, se dirigió a Nápoles para impedirlo.

Enterados los dominicos, decidieron enviarle al convento de la Orden en Roma y después al de Bolonia. Mientras se dirigía hacia esta última ciudad, su madre mandó a sus hermanos, que estaban cerca de allí, al mando de las tropas del emperador, para que trajesen a Tomás a su presencia. El joven novicio dominico fue secuestrado por ellos, con la licencia del emperador, en una fuente donde descansaba con otros cuatro frailes, cerca de Aquapendente, al noroeste de Orvieto. Sus hermanos lo separaron violentamente del grupo y lo llevaron por la fuerza al castillo de Montesangiovanni, también propiedad de la familia.

Cuentan sus primeros biógrafos que allí sus hermanos, para tentarle en su vocación religiosa y dominicana, una noche cuando dormía introdujeron en la habitación a una mujer amiga de los militares. El joven Tomás, sin mediar palabra y tomando un tizón de fuego que ardía en la chimenea, la expulsó de la habitación y, con el mismo madero, trazó el signo de la cruz en la puerta, se arrodilló ante ella y oró para que pudiera cumplir siempre su voto de castidad; después, en sueños, vio a dos ángeles que lo confortaron y le ciñeron un cíngulo, como símbolo de la castidad angélica. La escena fue inmortalizada por Velázquez en el cuadro *La tentación de Santo Tomás* (1629). A partir de aquel momento, el Aquinate mantuvo siempre los deseos sexuales perfectamente regidos por la razón, y como desde entonces vivió como si careciese de ellos y, por tanto, como si fuese un

puro espíritu o un ángel, a partir del siglo xv se le empezó a conocer con el nombre de Doctor Angélico.

Retenido finalmente en Roccasecca desde finales de mayo de 1244 hasta el otoño de 1245, aprovechó este largo período para estudiar, e incluso escribió una pequeña obra sobre el *Tratado de las falacias* de Aristóteles. Su forzada soledad contribuyó a que fuese poco dado a hablar en demasía, a incrementar su poder de abstraerse de todo cuanto le rodeaba, a poseer una acusada emotividad y también a experimentar una notoria facilidad para la oración mental. Finalmente, con la ayuda de fray Juan de San Giuliano, pudo fugarse descolgándose por una ventana. Los dominicos napolitanos, prudentemente, decidieron que partiera hacia París.

En la capital de Francia, además de terminar el noviciado iniciado en Nápoles pudo también continuar sus estudios filosóficos e iniciar los de teología en la Universidad de París, la cual, fundada en 1200 bajo el amparo de la Iglesia, era en su tiempo la primera del mundo en cuanto a la calidad de la enseñanza. Durante estos dos primeros años en París fray Tomás siguió los cursos del también dominico san Alberto, profesor que gozaba de enorme prestigio y al que ya entonces se calificaba de «Magno»; fue considerado después como uno de los forjadores del carácter alemán y trazó el camino de integración de toda la ciencia de su época en el pensamiento cristiano edificado en siglos anteriores.

En el verano de 1248 san Alberto recibió el encargo de fundar un estudio general en Colonia, y eligió a fray Tomás, su mejor alumno, para que lo acompañara a esta ciudad alemana en calidad de ayudante. Allí, el Aquinate asistió a los cursos de su maestro dedicados a la *Ética nicomáquea*, de Aristóteles, y a *Sobre los nombres divinos*, de Dionisio Areopagita; este último libro, profundamente neoplatónico, dejó una gran huella en toda su obra escrita posterior. En esa época, el papa Inocencio IV le ofreció el cargo de abad de Montecassino: se le permitiría continuar siendo dominico, pero debería abandonar la universidad. Fray Tomás no aceptó este beneficio, que lo honraba enormemente.

Profesor universitario

En 1250 Tomás de Aquino se inició como profesor universitario en la Universidad de Colonia. Como era habitual entonces, comenzó la docencia con el cargo de profesor bachiller o lector de la Sagrada Escri-

tura, y dos años después, fue enviado a la Universidad de París para ocupar una vacante de profesor bachiller sentenciario, cuya función consistía en comentar la obra titulada *Cuatro libros de las Sentencias*, de Pedro Lombardo.

En la ciudad que dejara cuatro años antes se encontró con un ambiente de agitación y tensión, provocado por la oposición del profesorado secular a los profesores frailes mendicantes. Este antagonismo de los maestros seculares obedecía al éxito que tenían los frailes, principalmente los dominicos, debido a la superior calidad de su enseñanza.

El maestro Guillermo de Saint-Amour, el principal promotor de las hostilidades contra los mendicantes, consiguió que el papa Inocencio IV derogara los nuevos privilegios que tenían los frailes para poder realizar su peculiares funciones, distintas de las de los antiguos monjes, tales como enseñar y predicar en todas las diócesis. La abolición no llegó a tener demasiada repercusión, porque a los pocos días el nuevo papa Alejandro IV volvió a confirmarlos.

Sin embargo, los ataques continuaron. Guillermo de Saint-Amour reanudó la ofensiva con la publicación del libro *Sobre los peligros de los novísimos tiempos*. Para responder a todas sus impugnaciones santo Tomás escribió el opúsculo *Contra los detractores de la vida religiosa*. Por entonces ya había preparado en París la extensa obra, fruto de su magisterio como profesor sentenciaro, *Escrito sobre los cuatro libros de las Sentencias del maestro Pedro Lombardo*, y varios opúsculos filosóficos. Poco después, el mismo Papa condenó la obra de Guillermo de Saint-Amour, que fue además desterrado de París. Por el momento, la lucha contra las órdenes mendicantes había terminado y santo Tomás pudo ocupar la llamada «cátedra de extranjeros», que ya había regido san Alberto, y aunque él ostentaba el grado máximo de maestro o doctor y disponía de la licencia para enseñar en la cátedra de teología, al igual que el franciscano san Buenaventura, gracias a la oposición antimendicante no habían podido incorporarse al claustro de catedráticos.

En los tres años de esta primera regencia de la cátedra de la Universidad de París comentó obras de Boecio y el evangelio de san Mateo. De este período son también las famosas *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (1259) y las *Cuestiones quodlibetales* (de la VII a la XI), que recogen disputas académicas que celebró en este trienio.

En verano de 1259, cuando había cumplido treinta y cuatro años y llevaba ya siete en París como profesor —cuatro como bachiller y tres como maestro—, la Orden de Predicadores le ordenó regresar a Italia para terminar definitivamente con el problema de los maestros secu-

lares que tanto se habían ensañado con santo Tomás. En su viaje a Nápoles lo acompañó su nuevo secretario, fray Reginaldo de Piperno, más joven que él y que se convirtió en su amigo fiel. Hasta la muerte del maestro ejerció como secretario —recibía los dictados de sus libros—, como asistente y como compañero en las diferentes residencias, en los numerosos capítulos provinciales y generales, y en todos sus viajes, incluso los emprendidos para visitar a sus familiares.

Nombrado predicador provincial —una importante distinción con la que se reconocía su labor en la cátedra universitaria— en el convento napolitano de Santo Domingo, santo Tomás escribió la *Suma contra los gentiles*, obra en su mayor parte filosófica. Había comenzado a redactarla en París, a petición del fraile catalán Raimundo de Peñafort, para la obra apologética y misional de los dominicos españoles con los musulmanes y judíos.

Dos años más tarde fue nombrado lector del convento dominicano de Orvieto, donde comentó el *Libro de Job*. El papa Urbano IV, que había trasladado la corte pontificia de Viterbo a Orvieto y que valoraba y apreciaba al maestro Tomás, lo tomó como consejero teológico y también como confidente y amigo. Le pidió que preparase una glosa continua de los cuatro evangelios con comentarios de los Padres de la Iglesia (*La glosa continua sobre los cuatro evangelios*, llamada también *Catena aurea*), y asimismo, interesado en conseguir la unión de las iglesias de Occidente y Oriente, le instó a que examinara las cuestiones teológicas sobre las que había desacuerdo entre ambas *(Contra los errores de los griegos)*. Además, en esta época compuso varios opúsculos y el importante escrito *Exposición al libro Sobre los nombres divinos de Dionisio.*

Atendiendo a muchas peticiones de origen popular, en 1264 el Papa estableció la festividad del Corpus Christi y encargó al Aquinate la liturgia de su oficio, en el que se encuentran cinco famosos himnos eucarísticos cuyos versos y melodías fueron compuestos por santo Tomás: la liturgia católica los ha mantenido todos, a pesar de los continuos cambios y reformas.

Después de permanecer cuatro años en Orvieto, Tomás recibió el encargo de abrir un estudio provincial en Roma. Llegó a la ciudad eterna en un momento político de cambio dinástico, cuando para resistir la lucha de los sucesores de Federico II contra los Estados Pontificios, el papa francés Clemente IV coronó como nuevo rey de Sicilia a Carlos de Anjou, hermano del rey de Francia Luis IX. Al maestro Tomás, amigo personal del rey Luis y muy apreciado en Francia, el

Papa le ofreció el arzobispado de Nápoles. Una vez más, Tomás no aceptó esta dignidad, que llevaba consigo la segura promoción al cardenalato. Después hubiera sido muy probable que, como deseaba su familia, llegara algún día a ser elegido papa: todo hubiera sido muy distinto para la familia Aquino, e incluso para la historia de la Iglesia.

Durante su docencia en Roma el Aquinate dirigió varias discusiones académicas y terminó el comentario a las catorce epístolas paulinas, iniciado en Nápoles y continuado en Orvieto. Concibió entonces el proyecto de la *Suma de teología*, un monumental compendio sistemático de todo el saber teológico y filosófico, expuesto de modo racional, para remediar las deficiencias de los *Cuatro libros de las Sentencias* en la enseñanza universitaria.

El Papa trasladó su residencia de Orvieto a Viterbo, ciudad más cercana a Roma, y este cambio de la corte pontificia afectó a santo Tomás, que había pasado dos años en Roma, pues el capítulo general de la Orden le envió como lector a Viterbo: la Orden quería que hubiese un profesor de prestigio allí donde estuviera la corte pontificia. En Viterbo el Aquinate mantuvo contacto con Guillermo de Moerbeke, el traductor griego de Aristóteles, y por indicación suya el dominico griego revisó las traducciones antiguas al latín de las obras aristotélicas, confrontándolas con los textos griegos.

Durante el curso, que pasó en Viterbo, Tomás terminó la primera parte de la *Suma de teología*. En noviembre de 1268 le enviaron de nuevo a la Universidad de París, para ocupar por segunda vez la cátedra: se había reavivado de nuevo la contienda con los antimendicantes, promovida de nuevo por Guillermo de Saint-Amour y encabezada ahora por otros profesores, que publicaron varias obras de crítica a las nuevas órdenes. El Aquinate replicó con *Sobre la perfección de la vida espiritual* y *Contra la doctrina de quienes apartan a los hombres de entrar en la vida religiosa*.

Además de luchar en este frente, en los casi cuatro años de esta segunda regencia de la cátedra parisina Tomás tuvo que combatir en un segundo frente: el del averroísmo. La aparición de las doctrinas filosóficas del pensador cordobés Averroes, el gran comentarista musulmán de Aristóteles, había puesto en peligro la síntesis escolástica de filosofía, ciencia y teología, elaborada durante siglos, y la facultad de teología se oponía a que en la facultad de artes, o de ciencias y humanidades —cuya licencia era previa y necesaria para proseguir los estudios en las demás facultades—, se enseñaran los comentarios de Averroes, e incluso las obras del mismo Aristóteles.

La activa participación del Aquinate en la controversia entre los «filósofos» y los «teólogos», conocida como el «conflicto de las facultades», queda expresada en sus opúsculos *Sobre la eternidad del mundo contra los murmurantes*, contra Sigerio de Bravante, el cabecilla de los averroístas, y *Sobre la unidad del entendimiento contra los averroístas*. Eran tan enconadas las disputas que en 1270 el obispo de la diócesis, Esteban Tempier, se creyó obligado a decretar la condenación formal de trece proposiciones sostenidas por los filósofos de la Facultad de Artes de la Universidad de París.

La condena no terminó con el averroísmo. En 1277, a los tres años de la muerte de santo Tomás, el obispo tuvo que volver a condenarlo. Entre las tesis condenadas esta segunda vez había algunas defendidas por el Aquinate. El hecho revela que la doctrina de santo Tomás todavía participó en una tercera lucha, que habían iniciado los agustinianos, y en el nuevo frente estaban los teólogos —principalmente franciscanos y maestros seculares—, capitaneados por Enrique de Gante.

Además de oponerse a los averroístas, estos profesores de teología rechazaban igualmente la filosofía de Aristóteles para su utilización en las explicaciones teológicas. Seguían la escolástica tradicional, basada en las enseñanzas de san Agustín fundadas en la filosofía platónica. Se opusieron a santo Tomás sin advertir que el prestigioso profesor dominico asumía el aristotelismo, pero corregido y depurado de los comentaristas musulmanes y judíos; no se percataron de que no era, por ello, averroísta, y que continuaba siendo profundamente agustiniano y, por tanto, platónico, porque únicamente había puesto el aristotelismo, convenientemente purificado, al servicio de la escolástica tradicional.

A pesar de la lucha en los tres frentes —antimendicante, averroísta y agustiniano—, los casi cuatro años que enseñó por segunda vez en la cátedra de París fueron los más productivos de su vida: terminó la redacción de la segunda parte de la *Suma de teología* y comenzó la tercera, redactó varias cuestiones disputadas, comentó el evangelio de san Juan, inició un segundo comentario a las epístolas de san Pablo, y además se propuso la tarea de comentar la obra completa de Aristóteles. En su lucha en los tres frentes había advertido la necesidad que tenían los estudiantes de conocer a Aristóteles sin deformaciones: veía este magno proyecto como paralelo y complementario al de la *Suma de teología*.

El doble misterio de su «enfermedad» y de su muerte

Santo Tomás dejó la Universidad de París para regresar a Italia a finales de abril de 1272. La razón de esta extraña orden de sus superiores, dada antes que finalizara el curso académico, obedecía a la intervención de Carlos de Anjou, que mantenía muy buenas relaciones con la Orden de Predicadores: el nuevo rey se había interesado en el desarrollo de la Universidad de Nápoles y quería que la capital del reino tuviera una facultad de teología regentada por un maestro de gran prestigio, como santo Tomás.

El rey francés de Nápoles y Sicilia se había dado cuenta de que, como napolitano, el Aquinate sería muy bien recibido por la población, y que como miembro de la familia Aquino, ahora afín a su causa, podría ser una importante ayuda para que la nueva dinastía francesa arraigara en un pueblo tan distinto al francés como es el del sur de Italia. Pero no era fácil, ya que el rey había derrotado a los sucesores del emperador y había mandado ejecutar al último descendiente, Conrado V (Conradino), de quince años de edad. Pero Tomás conocía la cultura francesa y había sido muy amigo de su hermano Luis IX.

El Aquinate inició el curso académico de 1272-1273 como catedrático en la Universidad de Nápoles, donde había empezado sus estudios, y continuó con su increíble ritmo de trabajo de París. Preparó el *Compendio de teología*, que, al igual que la *Suma de teología*, no pudo terminar, y escribió varios opúsculos filosóficos y teológicos. De esta época se conservan cincuenta y nueve sermones, predicados en la cuaresma de aquel año.

Según las declaraciones de los testigos en su proceso de canonización, el 6 de diciembre de 1273, durante la celebración de la misa de San Nicolás de Bari, en la capilla de este santo del convento de Santo Domingo de Nápoles, Tomás se sintió extraordinariamente «conmovido» y «cambiado». A partir de este extraño y misterioso suceso permaneció abstraído y dejó de escribir y de dictar, y muchas de sus obras quedaron incompletas, entre ellas la *Suma de teología*, que estaba terminando. La causa de esa mayor concentración en sí mismo fue atribuida al agotamiento, pero ante las insistentes preguntas de su secretario, según declaró en el proceso, el Aquinate le reveló en secreto que todo lo que había escrito le parecía «paja» respecto a lo que había visto y le había sido revelado en la misa de aquel día.

Se ha inferido que lo sucedido fue una experiencia mística: habría recibido una sabiduría superior a la filosófica y a la teológica, una sabiduría mística. La contemplación mística, por trascender el modo discursivo de la razón humana, es inefable, y por ello Tomás no la podía expresar con propiedad en el lenguaje del que se había servido hasta entonces. Confirma esta suposición la existencia de testimonios que afirmaban haberle visto anteriormente en éxtasis, con la correspondiente suspensión de los sentidos externos, e incluso con la aparición del fenómeno de la levitación.

Sin embargo, también puede pensarse con más motivo que lo sucedido fue algo más que un éxtasis, pues los efectos de aquel suceso fueron permanentes y duraron hasta su muerte, mientras que los del éxtasis son transitorios. Por ello, después de sus anteriores experiencias místicas, continuó escribiendo. Santo Tomás debió de experimentar el grado supremo de contemplación, superior a todos los de la mística, consistente en la visión directa, inmediata y perfecta de la misma esencia de Dios, y momentáneamente experimentó la contemplación propia de la llamada visión beatífica, propia de la eterna bienaventuranza en el cielo. En la Escritura únicamente se afirma que dos hombres han contemplado a Dios cara a cara en vida: Moisés y san Pablo. Santo Tomás sería el tercero conocido que habría alcanzado la sabiduría beatífica.

En cualquier caso, no parece necesario acudir a una supuesta enfermedad para dar razón del inesperado e insólito cambio, a partir del 6 de diciembre, tal como se ha indicado: sería muy extraño que, desde entonces, hubiera estado enfermo y no lo hubieran dicho los testigos del proceso de canonización, ni los primeros biógrafos. Además, a principios de febrero de 1274 santo Tomás emprendió viaje a Lyon acompañado por su secretario, fray Reginaldo, y su asistente, fray Jacobo de Salerno, para asistir al concilio ecuménico, que comenzó el 7 de mayo. Como renombrado y experto conocedor de los desacuerdos doctrinales con los ortodoxos, podría contribuir al intento de unión del concilio.

En el camino entre Nápoles y Roma, antes de llegar a Borgonuovo, Tomás tuvo un accidente: en una cuesta chocó violentamente contra un árbol medio caído en el camino, se golpeó en la cabeza y quedó aturdido. Poco después se le invitó a pasar por la abadía de Montecassino para que resolviese unas dudas teológicas que tenían los monjes, pero no aceptó la invitación y en su lugar escribió una carta, que ha llegado hasta nosotros, con su respuesta. Luego el grupo se dirigió al castillo de Maenza, propiedad de su sobrina Francisca, y es a partir de

este momento que en el proceso de canonización comienza a decirse que el Aquinate sufría una enfermedad que lo debilitaba.

A finales de febrero pidió que lo trasladasen al cercano monasterio cisterciense de Fossanova, donde, a petición de los monjes, que lo acogieron y cuidaron muy bien, todavía dictó un breve comentario al Cantar de los Cantares. El domingo 4 de marzo Tomás empeoró y pidió los últimos sacramentos. El día 7, miércoles, murió apaciblemente de madrugada.

Esta misteriosa enfermedad, según la mayoría de los historiadores actuales, fue la causa de la muerte de santo Tomás, aunque no hay acuerdo sobre su naturaleza. Las distintas explicaciones son un posible «golpe» que habría recibido el 6 de diciembre, antes de la celebración de la misa de San Nicolás; el golpe documentado de Borgonuovo; un derrumbamiento físico y emocional por el excesivo trabajo o por la posible autocrítica de éste; una especie de ataque de apoplejía; una afección pulmonar; malaria; una enfermedad desconocida de estómago; y la conjunción del excesivo trabajo intelectual y el cumplimiento demasiado riguroso de las observancias religiosas. Ninguno de estos diagnósticos se ha probado.

Hay una última hipótesis, muy antigua y más fácil de mantener que las anteriores, aunque no es muy conocida en nuestra época e incluso muchas veces ha sido silenciada: santo Tomás no habría muerto de una enfermedad, sino que habría sido envenenado. Carlos I de Anjou, rey de Nápoles, habría dado la orden de que su médico u otra persona le administrase un veneno. Y son muchos los argumentos y datos en que se sostiene tal afirmación.

Entre los que la han mantenido se encuentra Dante Alighieri, que nació nueve años antes de la muerte del Aquinate. En la *Divina comedia*, en la parte del Purgatorio, pone en boca de Hugo Capeto que el tirano francés asesinó no sólo al príncipe Conradino sino también a santo Tomás. El testimonio de Dante es de un gran valor: fue contemporáneo del Aquinate, es una autoridad reconocida en cuestiones históricas y nunca se le puede acusar de mentiroso ni de calumniador. Además, lo más sorprendente es que su afirmación no fue desmentida: no lo hicieron los franceses, y ni los mismos dominicos la desmintieron; probablemente la prudencia les impidió ocuparse de esta grave acusación. El poder que Francia ejercía en Italia, e incluso en la Iglesia —desde 1305 los papas eran franceses y residían en Aviñón— y en la propia Orden dominicana —con maestros generales franceses—, no lo aconsejaba. Además, el mal era ya irremediable y no se podía castigar al culpable.

Varios escritos redactados poco después de la muerte de santo Tomás refieren este asesinato. Cuentan que antes de iniciar el viaje al Concilio, el Aquinate se presentó a Carlos de Anjou para despedirse y por si quería algún encargo para el Papa, de quien el rey era feudatario. Durante la audiencia, el rey Carlos le dijo: «Fray Tomás, si el Papa te preguntase por mí, ¿qué le diríais?». Fray Tomás respondió: «Diría sencillamente la verdad». Por temor a que se llegara a conocer en Lyon su gobierno despótico, el rey habría dado la orden de matar al fraile dominico de manera discreta por el camino. En los distintos textos que contemplan esta explicación de la temprana y extraña muerte del Aquinate se aducen variados motivos, aunque habría que añadir otro quizá más importante y del que no pudieron percatarse los biógrafos: Carlos de Anjou, en su ambición por dominar todo el Mediterráneo, ambicionaba el trono de Bizancio. Hizo así fracasar la unión de las iglesias, como se ha probado en la actualidad, porque frustraba sus planes, y para este ambicioso fin utilizó todos los medios, sin escrúpulo alguno, como tampoco los tuvo en otros hechos probados de su vida política y personal. Así que muy bien pudo añadir una más a sus muchas acciones condenables.

PENSAMIENTO

Filosofía

La iconografía de santo Tomás suele representarlo sosteniendo un libro abierto, como puede verse por ejemplo en las conocidas pinturas de Fra Angélico, Simone Martini y Francesco Traini. En las dos páginas del libro que se muestra aparece siempre escrita la frase latina *Veritatem meditabitur guttur, et labia mea detestabuntur impium* («Mi boca dice la verdad y mis labios aborrecerán lo inicuo»). Reproduce el lema que encabeza la obra filosófica del Aquinate, la *Suma contra los gentiles,* que a su vez está tomada del libro de los Proverbios (8, 7). Estas palabras expresan lo que consideró la misión de su vida: buscar la sabiduría, o la verdad, y el bien que comporta.

La sabiduría

Santo Tomás afirmaba que tenía el «oficio de sabio».[1] Al comentar este versículo citado de la Escritura, explicaba que:

[1] *Cont. Gent.*, 1, c. 2.

> Por boca de la Sabiduría se señala convenientemente, en las palabras propuestas, el doble oficio del sabio: exponer la verdad divina, verdad por antonomasia, a la que se refiere cuando dice: «Mi boca pronuncia la verdad», e impugnar el error contrario a la verdad, al que se refiere cuando dice: «Y mis labios aborrecerán lo inicuo». En estas palabras, se designa la falsedad contra la verdad divina, que es también contraria a la religión, llamada «piedad», de donde su contraria asume el nombre de «impiedad». (*Cont. Gent.*, I, c. 1.)

En las primeras líneas de la *Suma contra los gentiles* aclaraba la función de la sabiduría, o mejor dicho el amor que se le profesa, tal como expresa el término «filosofía», con dos citas de Aristóteles, el Filósofo por antonomasia: «El uso corriente que, según cree el Filósofo ha de seguirse al denominar las cosas, quiere que comúnmente se llame sabios a quienes ordenan directamente las cosas y las gobiernan bien». Y: «De aquí que, entre las cualidades que los hombres conciben en el sabio, señale el Filósofo que "es propio del sabio el ordenar"».[2]

El filósofo o sabio es capaz de ordenar o mandar, porque puede «encaminar o dirigir hacia el fin» y poner, por ello, las cosas en orden. Está relacionado con el «orden» en estos tres sentidos del término —mandar, poner en su lugar y conducir al fin—, que están relacionados entre sí. El sabio, por conocer el ordenamiento de la realidad, su finalidad o sentido, puede ordenar desde las cosas hasta los asuntos de la vida, y puede también, como enseñaba Platón, ponerse al frente de una comunidad, porque «la norma del orden y gobierno de cuanto se ordena a un fin se debe tomar del mismo fin, porque una cosa está perfectamente dispuesta en cuanto se ordena convenientemente a su propio fin, pues el fin es el bien de cada cosa». El principio que reza «es propio del sabio el ordenar» implica que se conoce la causa final, el para qué último. Se sigue de este conocimiento que la sabiduría tiene por objeto la verdad, porque, como argumenta el Aquinate:

> Mas el fin último de cada uno de los seres es el intentado por su primer hacedor o motor. Y el primer hacedor o motor del universo [...] es el entendimiento. El último fin del universo es, pues, el bien del entendimiento, que es la verdad. Es razonable, en consecuencia, que la verdad sea el último fin del universo y que la sabiduría tenga como deber principal su estudio. (*Cont. Gent.*, I, c. 1.)

[2] *Tópicos*, II, 1, 5, 109a27-29; *Metafísica*, I, 5, 109a27-29.

El sabio puede ordenar, porque conoce la causa final, y con ella todas las causas cuyo conocimiento le sea posible, y especialmente las causas primeras. En sus distintos grados, la sabiduría implica siempre un conocimiento por causas. La función de la sabiduría es la de conocer las causas.

El principio de la sabiduría, que establece que es propio de ella el conocimiento de las causas, permite establecer este otro principio: «al sabio le corresponde juzgar».[3] La sabiduría incluye el hábito de la inteligencia, por la que se conocen los primeros principios y la ciencia, el hábito demostrativo que parte de los primeros principios. La sabiduría, como hábito intelectivo, como disposición para el conocimiento de las causas primeras, por incluir estas otras dos virtudes intelectuales, implica también el acto de juzgar.

Como consecuencia de sus dos tareas —ordenar y juzgar— y de su fundamento, el conocimiento por causas, la sabiduría tiene por objeto la verdad, que se da en el juicio. Un segundo corolario, que se deriva del anterior, es que «el sabio ama y honra al entendimiento, que es sumamente amado por Dios entre todo lo humano».[4] La sabiduría tiene también relación con la falsedad, en cuanto le compete refutarla. El oficio del sabio es, por tanto, doble: expresar las verdades y rebatir los errores.

> [...] a un mismo sujeto pertenece aceptar uno de los contrarios y rechazar el otro; como sucede con la medicina, que sana y combate la enfermedad. Luego así como propio del sabio es contemplar, principalmente, la verdad del primer principio y juzgar de las otras verdades, así también le es propio impugnar la falsedad contraria. (*Cont. Gent.*, I, c. I.)

Estas dos funciones son las indicadas en la cita bíblica. Aunque en ella se contraponga la verdad y lo impío, con este último término está implicada la falsedad, porque ésta no sólo se opone a verdad, sino también a la religiosidad, que está supuesta en la verdad.

A la sabiduría, entendida en este sentido de búsqueda de las causas y de la verdad, santo Tomás le atribuye cuatro importantes cualidades.

> El estudio de la sabiduría es el más perfecto, sublime, provechoso y alegre de todos los estudios humanos. Más perfecto ciertamente, pues, el hombre en la medida en que se da al estudio de la sabiduría, posee ya de

[3] *Summa*, I, q. I, a. 6, ad 3.
[4] *In Ethic.*, X, lect. 13, n. 1497.

alguna forma la verdadera bienaventuranza [...]. Más sublime pues, por él, el hombre se asemeja principalmente a Dios, que «todo lo hizo sabiamente» [Sal 103, 24], y como la semejanza es causa del amor, el estudio de la sabiduría une especialmente a Dios por amistad [...]. Más útil, pues la sabiduría es camino para llegar al reino de la inmortalidad [...]. Y más alegre, pues «no es amarga su conversación ni dolorosa su convivencia, sino alegría y gozo» [Sab 8, 16]. (*Cont. Gent.*, I, c. 2.)

La división de la filosofía

La filosofía, por su mayor profundización en las causas, participa más plenamente de la sabiduría *(sophia)*, y esta mayor relación con la sabiduría ya está indicada en la etimología de la palabra. Según una tradición que se remonta a los platónicos, por ser sabiduría humana, Pitágoras inventó el término «filosofía», con el que indicaba que los hombres no poseen una sabiduría perfecta, propia de Dios, sino que sólo son amantes o aficionados a ella. El Aquinate recoge esta tradición, que de Cicerón[5] había pasado a san Agustín.[6]

Santo Tomás asume el concepto aristotélico de filosofía y su división tripartita en racional, natural o real y moral, y la fundamenta en la noción de orden, con el que se relaciona la filosofía por ser sabiduría. Establece una cuádruple división del orden, que le permite obtener una división analógica de la ciencia filosófica.

Existen cuatro tipos generales de orden: natural, mental, activo y técnico. El orden natural es el que se da en la realidad. La razón humana lo descubre en la naturaleza de las cosas y en todo su conjunto, como estando en ellas, y que no depende del hombre en ningún sentido. El orden lógico es el que la misma razón forma en sus actos intelectuales para alcanzar la verdad. El orden moral es el causado por la razón del hombre, en su obrar libre, para dirigirse hacia su último fin. El orden artificial lo introduce el hombre con su razón en las cosas, tanto útiles como bellas, que son así efectos de sus operaciones, en cuanto las ha transformado en humanas.

De acuerdo con estos tipos de orden, la filosofía se divide en cuatro partes principales:

1) La «filosofía natural», entendida en un sentido muy amplio y que, por ello, abarca tanto a la física —que se ocupa de lo ma-

[5] Cicerón, *Disputaciones tusculanas*, V, 3, 8.
[6] San Agustín, *La ciudad de Dios*, VIII, 2, 225.

terial— como a la metafísica —que lo hace de lo inmaterial y de lo que es común a lo inmaterial y material—, tiene por objeto el orden natural.

2) La «filosofía racional» o lógica, que es también un saber especulativo —distinto de la lógica como arte o aplicación, aunque está conexionada con ella—, se ocupa de la consideración del orden racional. Lo hace considerando el que se da entre las concepciones simples, como los conceptos, y las complejas, como los juicios y los razonamientos.

3) La «filosofía moral», o ética, es la ciencia especulativo-práctica, la que proporciona reglas generales dirigidas a la acción. Es distinta de la prudencia —que es práctico-práctica, por ser el hábito que aplica las reglas de la ciencia moral al acto singular en las diversas circunstancias en que se da— porque la ética trata del orden moral.

4) Las «artes mecánicas» o técnicas tienen por objeto el orden artificial, que les permite obtener reglas generales de fabricación. Se diferencian de las artes entendidas como habilidades inmediatamente aplicables a la fabricación de un objeto concreto. A las primeras pertenecería la sabiduría propia del ingeniero o del arquitecto, y a las segundas, las del artesano y del obrero manual.[7]

Todas estas ciencias genéricas filosóficas se clasifican también en especulativas o teóricas y prácticas, según el fin que persigan. Las especulativas tienen por finalidad la misma ciencia o conocimiento, y su objeto es la contemplación de la verdad. Las prácticas tienen por meta la acción, porque ordenan la verdad a la actividad.

Las ciencias especulativas se distinguen, asimismo, según los modos de abstracción o del proceso por el cual el entendimiento obtiene los conceptos universales de la experiencia sensible, separando lo común de lo particular o contingente. Quedan divididas en tres: física, o ciencias de la naturaleza, matemática y filosofía primera, o metafísica.

Según las interpretaciones clásicas de esta doctrina de Aristóteles, se pueden distinguir tres grados de abstracción. En el primero, que puede denominarse físico, se parte de las cosas individuales existentes, de la materia corpórea sensible o del compuesto cuerpo y cualidades sensibles. Se denomina materia corpórea a la materia prima —materia común o básica—, la primera determinación de la forma

---

7 *Cf. In Ethic.*, I, lect. 1, n. 1-8.

sustancial y la cantidad. La materia sensible es este cuerpo, en cuanto que es sujeto de las cualidades sensibles, y estas últimas.

La abstracción formal física deja la singularidad numérica de los cuerpos materiales o materia sensible —la materia corpórea (materia prima, primera determinación de la forma sustancial y la cantidad) y las cualidades sensibles que sostiene— y obtiene la materia sensible común. Lo único que deja de considerarse es la singularidad, pero el cuerpo obtenido es completo o concreto, porque contiene todos los constitutivos, sustanciales y accidentales. En este grado de abstracción afirmaba, por ello, santo Tomás:

> Hay que tener presente dos tipos de materia, esto es, la común y la concreta o individual. Común, como la carne y los huesos; individual, como esta carne y estos huesos. El entendimiento abstrae la especie de la materia sensible individual, no de la materia sensible común. (*Summa*, 1, q. 85, a. 1, ad. 2.)

En este nivel de desmaterialización destaca el ente móvil, que es sujeto del movimiento o cambio, objeto de estudio de la física.

En el segundo grado de abstracción se obtiene la cantidad y sus determinaciones de número, figura y tamaño, prescindiendo de las otras condiciones sensibles del cuerpo sensible o de la materia sensible común. A la corporeidad abstracta así obtenida, el Aquinate le denomina materia inteligible, por no considerarse nada sensible.

> Las especies matemáticas pueden ser abstraídas por el entendimiento, no sólo de la materia sensible individual, sino también de la común [...]. Pues se llama materia sensible a la materia corporal en cuanto que es sujeto de cualidades sensibles, como el calor, el frío, la dureza o la blandura. Y se llama materia inteligible a la sustancia en cuanto que es sujeto de la cantidad [...]. Por eso, las cantidades [...] pueden ser consideradas sin las cualidades sensibles, y esto es abstraer de la materia sensible. Sin embargo, no pueden ser concebidas sin referirlas a la sustancia en cuanto sujeto de la cantidad, ya que esto sería abstraerlas de la materia inteligible común. (*Summa*, 1, q. 85, a. 1, ad. 2.)

La materia inteligible incluye sólo la materia corpórea, con su cantidad. De su noción quedan excluidos los otros accidentes, como las cualidades sensibles, que también sustenta la materia corpórea. Al igual que la materia sensible, puede considerarse de modo individual o de modo general o común. En este grado de abstracción se obtiene

la materia inteligible común. Las ciencias matemáticas tienen por objeto esta última: la sustancia con la cantidad.

En el tercer grado de abstracción se prescinde ya completamente de toda materia, tanto de la individual como de la común, de la sensible y de la inteligible. Se obtienen así una serie de conceptos en los que se ha prescindido enteramente de cualquier tipo de corporeidad o de materia:

> Hay esencias que pueden ser abstraídas incluso de la materia inteligible común, como son el ser, la unidad, la potencia y el acto, los cuales también pueden existir sin materia alguna, como es el caso de las sustancias inmateriales. (*Summa*, 1, q. 85, a. 1, ad 2.)

Los conceptos obtenidos son inmateriales precisivamente, no de manera positiva. Aunque se den en objetos materiales, prescinden de toda materia, de todo constitutivo que sea de suyo potencial y receptivo. Sin embargo, no la excluyen. Tales nociones se pueden dar en lo material como en lo inmaterial, y son el objeto de la metafísica.

A la metafísica, ciencia básica y fundamental de todas las filosóficas, cultivada especialmente por santo Tomás, éste le asigna como objeto el ente común, el «ente en cuanto ente», o toda la realidad en sus constitutivos más profundos. La metafísica no se ocupa sólo de los elementos inmanentes del ente común, de sus propiedades y de sus modalidades, generales y particulares, sino que también asciende a la causa propia trascendente de la realidad, Dios. Aristóteles, por ello, la llamaba también teología. Para santo Tomás, la teología no es una metafísica especial de una metafísica general, denominada, en la modernidad, ontología: en la teología metafísica no se desciende a un nivel óntico particular, Dios; se refiere a Dios, pero no como un ente al que se apliquen por contracción los predicados comunes que estudia la metafísica. Dios es estudiado en la metafísica como causa primera, como causa de todos los entes, porque se le concibe analógicamente por la línea de la causalidad. Al igual que no existe una metafísica general u ontología, en el tomismo no hay metafísicas especiales que sean el resultado de concretar las nociones comunes o más universales a regiones particulares de la entidad. La metafísica es una ciencia única, y su objeto es siempre el ente en cuanto ente, toda la realidad en su mayor profundidad. Al estudiar a Dios, no llega a una región particular del ente, sino a la causa propia del ente. En su vertiente teológica, la metafísica culmina el estudio de la realidad, estudiando su causa, pero sin abandonar su formalidad, propia del tercer grado de abstracción.

La metafísica de santo Tomás puede considerarse, como en otros sistemas filosóficos, dividida en ontología y teología, pero siempre que se entienda por la primera el tratado del ente común, y por teología, el tratado de Dios en cuanto causa primera de aquél. La filosofía de la naturaleza y la gnoseología o teoría del conocimiento, tomadas a veces por metafísicas especiales, en cambio, para santo Tomás pertenecerían a la física, que con un grado propio de abstracción estudia toda la naturaleza, con los seres vivos y sus operaciones.

La filosofía práctica, cuyo objeto es todo aquello que puede hacer el hombre, se divide según las dos clases de actividad humana: el obrar o la acción y el hacer o fabricar. Respecto a la ética, santo Tomás sigue la división tripartita clásica: ética individual, familiar o doméstica, y política.

La filosofía, la ciencia y el sentido común

La sabiduría tiene distintos grados, y las ciencias filosóficas, aunque están en los superiores, no los ocupan todos. La filosofía se identifica con toda la racionalidad, y por debajo de ella está el saber de la ciencia experimental y matemática, pero además, como su fundamento y el de toda sabiduría, se encuentra el llamado sentido común.

Existe en el raciocinio humano una serie de conocimientos que se obtienen directamente de la experiencia: su verdad se manifiesta con evidencia inmediata, por la mera compresión de sus elementos y no por medio de razonamientos apoyados en la ciencia o en contenidos culturales, y se presenta como indudable, aunque puede ser puesta en duda por un pensamiento posterior, como, por ejemplo, la existencia de la realidad. Este conocimiento se denomina «sentido común» porque, por una parte, como los sentimientos o estados afectivos, es pasivo: su sujeto no tiene conciencia de actividad alguna. Además, por su carácter de inmediatez y de pasividad, proporciona unos conocimientos que podrían denominarse intuitivos. Por otra parte, se dice que lo «sentido» es común porque, además, tales conocimientos son generales o universales tanto en el espacio como en el tiempo: son patrimonio de la totalidad de los hombres de toda cultura y de todo tiempo, permanecen en medio de los distintos cambios históricos, independientemente de su progresión o de su involución. Igualmente permanecen idénticos a través de las diferentes variaciones individuales de los hombres en la capacidad intelectual o de otro tipo, y en cada uno de ellos no cambian tampoco

en las distintas etapas de su vida. El sentido común se manifiesta como un patrimonio de la naturaleza humana.

El contenido del sentido común, que surge de la experiencia del hombre con la realidad, se refiere tanto a esta última como al mismo ser humano. Sus conocimientos constituyen una unidad indisoluble, regida por los primeros principios especulativos y los primeros principios éticos. Además, proporcionan un sentido de la realidad, aunque muy general, a la vida individual y colectiva.

Este contenido es la base universal que, a modo de común denominador, permite la comunicación humana, la cual trasciende el espacio y el tiempo. También, por lo mismo, es el fundamento de todo tipo de conocimiento. Tiene, por consiguiente, relación con la sabiduría filosófica: por una parte, porque proporciona las premisas necesarias para toda investigación racional de la realidad, que ya presupone tal realidad y racionalidad, sea filosófica o meramente científica, según el significado de las ciencias experimentales y matemáticas, y por otra, porque además de la ciencia filosófica, sin negar o poner en duda el sentido común —ya que es su condición de posibilidad—, lo tiene también como objeto de su reflexión racional.

La razón filosófica presupone la razón natural, la inteligencia natural y espontánea, que tiene el saber del sentido común; puede decirse que el saber filosófico es un conjunto de conocimientos que no están separados del recto conocimiento sencillo y de los afanes ordinarios de la vida diaria. El conocimiento filosófico no puede representar una ruptura con el sentido común, no supone una especie de salto cualitativo respecto de este último.

La filosofía es un saber del conocimiento humano, aunque en un grado más profundo que en su actividad espontánea, por lo que ha requerido un mayor esfuerzo y más intenso cultivo. Sin embargo, ya que su perfeccionamiento es gradual, se sitúa en el mismo plano que el sentido común: de ahí que para santo Tomás no sea posible abandonar nunca el entendimiento en su funcionamiento natural, el que no ha sido todavía desarrollado por la filosofía.

Todo saber es una tarea naturalmente humana. La filosofía no debe ser incompatible con el modo de ser del hombre, con su naturaleza; no debe conducir nunca al dilema entre la razón cultivada y la razón natural, entre la filosofía y el sentido común, porque la filosofía es conforme con la naturaleza humana. El conocimiento filosófico es la plenitud humana del saber natural o sentido común.

La filosofía y la teología

La razón natural y la razón científica no culminan en la razón filosófica, sino que por encima de la racionalidad de la filosofía está la razón teológica. Debe advertirse, en primer lugar, que el sentido común, que precede a la filosofía y a la fe —y a la teología, que la continúa—, proporciona una certeza mayor que la filosófica: las verdades de sentido común poseen la cualidad de la certeza en un grado mayor que el de las ciencias convencionales. La certeza filosófica se encuentra muchas veces limitada por impedimentos subjetivos, históricos o de cualquier otro tipo —algo parecido se podría decir de las ciencias actuales, cuyas certezas son consideradas por algunos como hipotéticas, provisionales o hipótesis de trabajo—, mientras que la certeza del sentido común en cuanto tal es absoluta o incondicionada.

En segundo lugar hay que resaltar que la certeza de la fe es también mayor que la filosófica y científica, e incluso supera a la del sentido común: la fe es una actividad racional, igual que la del sentido común, la científica y la filosófica; creer no es un acto irracional. «Creer es pensar con asentimiento»,[8] afirmaba san Agustín, y santo Tomás acepta y justifica esa definición agustiniana de fe.

La fe tiene una racionalidad propia. Dos motivos lo confirman, y el primero de ellos proviene del hecho que la fe sea un acto de la inteligencia humana:

> [...] el creer [la fe] es inmediatamente acto del entendimiento, pues su objeto es la verdad, acto propio de aquél. Por eso es necesario que el principio de ese acto radique en el entendimiento. (*Summa*, II-II, q. 4, a. 2, in c.)

Con la fe, la razón del hombre no queda anulada, ni rebajada a un nivel inferior al filosófico, al científico o al del sentido común; ni tampoco se opone a éstos. Con la aceptación de las verdades de la fe, garantizadas por la veracidad de Dios —cuya existencia conoce la razón natural o espontánea, que es perfeccionada con las demostraciones de la filosofía—, la inteligencia humana reconoce la infinita y suprema razón de Dios.

El segundo motivo, que prueba que la fe tiene una racionalidad o inteligibilidad propia, es más concreto, porque consiste en notar que es un acto de pensar, que la fe es pensamiento; pertenece al mismo género que el de los actos que constituyen las otras racionalidades. Tanto el

---

[8] San Agustín, *Sobre la predestinación de los santos*, c. 2.

sentido común como la ciencia y la filosofía se expresan en pensamientos o juicios, y estos contenidos intelectuales suponen, por una parte, una indagación sobre su contenido objetivo universal —excepto en el sentido común, que no la hay propiamente, porque no la realiza el sujeto—, y, por otra, un asentimiento o certeza, el aspecto subjetivo de todo juicio, que consiste en la adhesión individual a su verdad.

Dice santo Tomás que «la fe está entre la opinión y la ciencia».[9] La opinión es un saber imperfecto, en cuanto que la indagación y la certeza, que comportan todo conocimiento, son imperfectas. Como en la opinión, en la fe no hay un conocimiento claro de lo conocido. La confusión, en la opinión, es el resultado de una indagación imperfecta, mientras que en la fe no hay indagación personal de ningún tipo.

La coincidencia de la fe con la filosofía y la ciencia está en la certeza, porque ambas son perfectas. Sin embargo, la certeza de la fe no proviene de la clara visión del objeto intelectual, como en todo saber científico, sino de la presión de la voluntad, movida por la gracia de Dios, hacia el entendimiento. La certeza de la fe, por ello, es perfecta, e incluso, por su origen, mayor que la de la ciencia:

> La fe implica asentimiento del entendimiento a lo que se cree. Por un lado, asiente movido por el objeto, que o es conocido por sí mismo, como ocurre en los primeros principios sobre los que versa el entendimiento, o es conocido por otra cosa, como en el caso de las conclusiones, materia de la ciencia. Por otra parte, el entendimiento presta su asentimiento no porque esté movido suficientemente por el propio objeto, sino que, tras una elección, se inclina voluntariamente por una de las partes con preferencia sobre la otra. (*Summa*, II-II, q. 1, a. 4, in c.)

La certeza de la fe no está determinada por el objeto, que no es conocido inmediatamente —como en el caso de los primeros principios— ni tampoco por medio de otros o mediatamente —como ocurre en la demostración—. Es la voluntad, dispuesta por la gracia de Dios, la que mueve al asentimiento firme, a la certeza. Además, aunque no exista indagación directa, la fe es un conocimiento perfecto como el científico, y en este sentido está alejada de la opinión, que es imperfecta:

> [...] es esencial a la ciencia considerar imposible que lo que se conoce pueda ser de otra manera; es, en cambio, propio de la opinión considerar

[9] *Summa*, II-II, q. 1, a. 5, obj. 4.

> que lo que se conoce puede ser de otra manera. Pues bien, en lo que se admite por fe, la certeza misma que implica induce a pensar imposible que pueda ser de otra manera. (*Summa*, II-II, q. 1, a. 5, ad 4.)

Con la fe se llega a un conocimiento perfecto, aunque en el acto de fe el pensamiento o la indagación propia no sean perfectos, porque no se ha obtenido de la propia visión, sino de un acto de la voluntad movida por la moción divina de la gracia. Al igual que todo saber científico o filosófico, la fe se refiere a un contenido, que no puede ser de otro modo; no como la opinión, en la que hay una preferencia por alguna de las posibilidades, porque existen indicios externos u objetivos pero que solamente implican probabilidad de verdad. Por su certeza imperfecta, la opinión va acompañada del temor de que alguna de las otras posibilidades contrarias sea verdadera. En cambio, la certeza o el asentimiento de la fe son totalmente perfectos; incluso son más ciertos y firmes que cualquier otra certeza natural: «la fe es en absoluto más cierta, mientras que las otras certezas lo son accidentalmente, es decir, en relación a nosotros».[10] Si en los conocimientos filosóficos o científicos no hay dudas sobre el conocimiento de sus objetos, tampoco en la fe. Si se da la llamada duda de fe, no puede tener jamás una causa justa, porque «esa duda no procede de la causa de la fe, sino de nosotros, en cuanto que no alcanzamos plenamente por el entendimiento las verdades de fe».[11]

Lo afirmado por la fe es más cierto que aquello otro que la razón humana puede alcanzar en cualquier certeza científica o filosófica. Santo Tomás lo explica con este claro ejemplo comparativo:

> [...] del mismo modo que uno de poca ciencia está más cierto de lo que oye a un sabio que de lo que juzga por su propia razón. Con mayor motivo, el hombre está más cierto de lo que oye de Dios, que no puede engañarse, que de lo que ve con su propia razón, que sí puede engañarse. (*Summa*, II-II, q. 4, a. 8, ad 2.)

Si en la fe se puede dar la llamada duda de la fe, lo es por parte del hombre, no en sí misma o absolutamente. Es una tentación, y debe tratarse como todas las tentaciones.

Precisa santo Tomás que aunque los contenidos de la fe sean racionales, no son idénticos en sí mismos a los de la racionalidad humana. Es

---

[10] *Ibid.*, II-II, q. 4, a. 8, in c.
[11] *Ibid.*, II-II, q. 4, a. 8, ad 1.

posible delimitar un doble orden en las verdades racionales: las naturales, que se alcanzan por la razón humana, y las sobrenaturales, que se reciben de la revelación por la fe, distinción que no sólo sirve para independizar la razón humana de la fe, sino para afirmar la absoluta trascendencia de lo sobrenatural. Consecuentemente, debe distinguirse un doble orden de conocimiento intelectual, tanto por sus principios —la razón natural y la fe divina— como por sus objetos —lo alcanzable de hecho por la razón natural y los misterios escondidos en Dios, junto con otras verdades que, en cambio, la razón humana podría haber alcanzado.

La fe trasciende todo conocimiento natural, ya sea de sentido común, científico o filosófico. Lo hace tanto en el aspecto objetivo como en el subjetivo. El conjunto de lo creído, todo lo que es el objeto de la fe, es sobrenatural, «porque las verdades de fe exceden la razón humana. Por eso no caen dentro de la contemplación del hombre si Dios no las revela». También es sobrenatural el acto interior de creer, porque: «para asentir a las verdades de fe, el hombre es elevado sobre su propia naturaleza, y por eso es necesario que haya en él un principio sobrenatural que le mueva desde dentro, y ese principio es Dios».[12] La gracia de Dios mueve a la voluntad para que haga que el entendimiento acepte el contenido sobrenatural de la revelación.

Además de esta moción interior de la gracia, puede hablarse de otra causa del asentimiento de la fe, aunque por sí misma sea insuficiente. Esta causa:

> [...] induce exteriormente, como el milagro presenciado o la persuasión del hombre que induce a la fe. Pero ninguno de esos motivos es causa suficiente, pues entre quienes ven un mismo milagro y oyen la misma predicación, unos creen y otros no. (*Summa*, II-II, q. 6, a. 1, in c.)

La filosofía y la ciencia o, como decía san Agustín, el «conocimiento de las cosas humanas [...] (manuales) engendra, nutre, protege y fortalece la fe».[13] Santo Tomás asume esta afirmación, pero con una precisión, al comentar lo siguiente: «Hay, ciertamente, una fe engendrada y nutrida mediante la persuasión exterior que produce la ciencia. Pero la causa principal y propia de la fe es la moción interior al asentimiento».[14] Esta gracia de Dios es la que mueve realmente a la voluntad humana:

[12] *Ibid.*, II-II, q. 6, a. 1, in c. (ambas citas).
[13] San Agustín, *La Trinidad*, XIV, 1, 3.
[14] *Summa*, II-II, q. 6, a. 1, ad 1.

«El acto de creer depende, es verdad, de la voluntad del creyente. Pero es necesario que por la gracia prepare Dios la voluntad del hombre para que sea elevada a las cosas que están sobre la naturaleza».[15]

Hay límites entre lo natural y lo sobrenatural, y, por tanto, una neta distinción entre la razón humana y la fe; y además los hay, por una parte, con la trascendencia y precedencia de esta última, y por otra, con la positiva aportación de la primera.

La distinción y primacía de la fe sobre la razón humana no implica el conflicto entre ellas: la fe está por encima de la razón y, sin embargo, no puede darse ninguna verdadera disensión entre ellas, pues ello supondría atentar contra la unidad de la verdad y de la razón que la tiene por objeto. La razón humana y la revelación tienen un mismo origen: Dios, que no puede contradecirse; si se presenta una contradicción entre la razón y la fe, es únicamente aparente: la supuesta contradicción puede originarse o por la falsedad de las tesis racionales, que se han tomado por verdaderas, o porque los contenidos de la fe no han sido entendidos o expuestos adecuadamente.

Además, por ser Dios autor y origen de toda verdad, debe concluirse también que la fe y la razón humana se ayudan mutuamente. La razón presta un doble auxilio a la fe: demuestra sus fundamentos racionales y, asimismo, es utilizada por la ciencia teológica en sus investigaciones. A su vez, el socorro de la fe a la razón humana es también doble: la fe libra y defiende a la razón de muchos de sus errores, y además le proporciona muchos conocimientos.

Existen nociones racionales de orden natural que son una auténtica aportación directa del cristianismo al pensamiento filosófico o científico. Estas tesis filosóficas —como la noción de Dios, existente, creador, personal y libre; la concepción del hombre como un ser espiritual e inmortal; la doctrina de la dignidad e igualdad humanas; la de la libertad; el enfoque adecuado al problema del mal y la visión lineal de la historia— por su origen pueden llamarse cristianas, pero por su contenido son estrictamente filosóficas. Tales conceptos, aún pertenecientes a un ámbito racional natural, no se habrían descubierto por la razón del hombre, que está, según explica el Aquinate, entenebrecida por el mal moral, tanto el personal como el inherente a la naturaleza humana. Quizás hubieran permanecido siempre inaccesibles a la razón humana si no se hubieran propuesto junto con las verdades racionales de contenido sobrenatural.

---

[15] *Ibid.*, II-II, q. 6, a. 1, ad 3.

Además, estos contenidos filosóficos revelados no sólo tienen un interés científico y filosófico sino también religioso. Santo Tomás los llama «preámbulos de la fe», porque considera que son la base racional inmediata a los contenidos racionales exclusivos de la fe, aquellos que no son cognoscibles por la razón natural. Este saber natural o racional, apoyo de la fe, para muchos hombres no es conocido, o lo es con dudas y errores. De ahí la necesidad de la revelación de estas verdades naturales.

Los preámbulos de la fe, o las nociones filosóficas reveladas, no son teológicos, no pertenecen directamente al saber teológico, que busca comprender los datos de la Revelación, sino estrictamente racionales o filosóficos, y su función es la de ampliar el campo de la filosofía para que pueda ser el sujeto adecuado del saber sobrenatural. Con esta distinción y asociación entre razón y fe, santo Tomás establece una relación armónica entre ellas que respeta la competencia y el valor de ambas. En este sentido, la filosofía es como la «sierva de la teología», en cuanto que ambas ciencias se relacionan necesariamente, a pesar de su propia autonomía. La filosofía y la teología colaboran en su común búsqueda de la verdad, aunque por los caminos distintos, pero concordes, de la razón humana y de la fe, o razón sobrenatural, y además se prestan mutuamente una función crítica y estimulante.

La relación armónica circular entre la filosofía y la teología confirma, en primer lugar, la racionalidad de la fe, aunque trascienda a la razón humana, y en segundo lugar, la necesidad de confrontación de la búsqueda científica y filosófica con los contenidos de la fe. La filosofía y la teología se necesitan mutuamente. El pretendido afán de independencia de las dos disciplinas, que santo Tomás encontró en el averroísmo, puede terminar en la negación de ambas. Si excluye el contacto con la fe, la filosofía puede llegar a convertirse en algo parecido a una religión, y la teología, sin la ayuda de la razón filosófica, termina haciendo filosofía, cuyo contenido puede confundirse con los contenidos de la fe. La relación de circularidad, para el Aquinate, es la que garantiza la justa y beneficiosa autonomía de cada una de ellas.

La doctrina de la relación armónica circular entre la razón y la fe, o entre la razón natural y la razón sobrenatural, y entre la filosofía y la teología, se rige por el siguiente principio nuclear, expuesto por santo Tomás siguiendo la doctrina del don sobrenatural de la gracia explicada por san Agustín: «[...] la gracia no suprime la naturaleza, sino que la perfecciona».[16] Nada sobrenatural destruye ni abandona

[16] *Ibid.*, I, q. 1, a. 8, ad 2.

lo natural, sino que lo lleva a su culminación plena. Además, todo lo natural, ya perfeccionado en su mismo orden, lo ordena al fin sobrenatural. Lo convierte en medio para alcanzar el bien en la otra vida. Lo sobrenatural es unitivo y armonizador de lo temporal, en todos sus órdenes, y de lo eterno.

La gracia, al asumir todo lo natural y humano —eliminando la ganga de lo negativo e imperfecto, que lo puede acompañar, y elevándolo, una vez sanado, al orden de lo sobrenatural— es creativa en todos los ámbitos, como se advierte claramente en el ámbito filosófico. Se cumple así el segundo principio sobre la gracia también enunciado por santo Tomás: «[...] la gracia presupone la naturaleza y la perfección lo perfectible».[17] Podría decirse que todo lo sobrenatural sirve para abonar la cultura, y, como los abonos agrícolas, se convierte en una misma cosa con la tierra de cultivo.

Sostiene también el Aquinate que el hombre, en su estado actual, necesita la gracia para lograr la perfección en cuanto a su naturaleza; no sólo necesita la gracia para la elevación de la naturaleza al orden sobrenatural, sino también para superar el mal, lograr la perfección natural adecuada al hombre. Tal como se dice en el tercer principio sobre la gracia, igualmente formulado por santo Tomás, el hombre «necesita del auxilio de la gracia, que cure su naturaleza».[18]

Santo Tomás conservó fielmente estos tres principios de la doctrina de la gracia de san Agustín, y toda ella. La desarrolló, pero no la atenuó en ningún modo. Tampoco el teocentrismo y el interiorismo, los dos rasgos característicos del pensamiento agustiniano, fueron minimizados. Ciertamente el Aquinate asumió las concepciones del mundo y del hombre de Aristóteles, lo que representó una importante novedad, pero las doctrinas aristotélicas, al ser subsumidas bajo los principios del pensamiento agustiniano, quedaron profundamente renovadas. Además, las integró en su nueva y original visión de la realidad.

El ente y el ser

Definición del ente

El panorama que ofrece del mundo la obra filosófica del Aquinate es el de una totalidad de entes o seres, individuales en su misma esencia

[17] *Ibid.*, I, q. 2, a. 2, ad 1.
[18] *Cf.* II-II, q. 6, a. 1, ad 3.

pero con características comunes, genéricas y específicas, unidos y enlazados por un orden. Todo es individual en el mundo, desde las hojas de los árboles hasta la interioridad de cada ser humano, pero se encuentra colocado en una serie gradual, en una escala de los entes. Esta ordenación —que, como había descubierto el neoplatonismo, se forma en virtud de los grados de perfección— la explica santo Tomás por la posesión progresiva del «ser», de manera que la escala de los entes es una escala del ser.

Aunque el aristotelismo es esencial en la filosofía de santo Tomás, e incluso puede decirse que la doctrina filosófica tomista es aristotélica, sin embargo el sistema tomista trasciende todos sus contenidos aristotélicos, no sólo porque quedan transformados por muchos elementos platónicos y agustinianos, sino también y principalmente por su nueva fundamentación, por otros originales complementos y por su ordenación y finalidad. La síntesis del platonismo y del aristotelismo, así como su emplazamiento en el plano más profundo y definitivo para los límites intelectivos humanos, la realizó el Aquinate con su doctrina del ser, fundamento último de todo su sistema filosófico.

En el sistema tomista, «ser» y «ente» no son sinónimos. El «ser» *(esse)* no es lo mismo que «ente» *(ens)*. El concepto filosófico de ente, que tiene la mayor universalidad por significar todas las realidades, todas las cosas, todo aquello que puede ser objeto de pensamiento o formar parte de una oración gramatical, no coincide con la noción de ser.

Santo Tomás, siguiendo al filósofo musulmán Avicena, sostiene que lo primero que concibe el entendimiento es el ente.[19] Al igual que el sonido es el primer audible, porque es la cualidad que el sentido del oído capta en todo lo que conoce, el ente es el primer conocido; el ente es el objeto formal común a todo entendimiento, el aspecto bajo el cual la inteligencia como tal alcanza todo lo que entiende. El concepto de ente, como consecuencia, aparece implicado en todos los otros conceptos. En el contenido de la comprensión, o notas generales incluidas en su significado, de cada concepto se encuentra finalmente el de ente. Además, como el ente es el concepto más general e incluye todas las notas o características inteligibles, todo concepto se reduce o se resuelve en él.[20]

En una de sus primeras obras filosóficas el Aquinate indica que, en el lenguaje corriente, el término «ente» se utiliza con dos sentidos distintos. En uno significa el sujeto de la predicación, algo de la rea-

[19] *Cf.* Avicena, *Metafísica*, I, 6.
[20] *Cf. De verit.*, q. I, a. I, in c.

lidad; se expresa el ente significando a lo que se atribuye o predica una característica en la proposición o juicio. Si «ente» tiene este sentido, se corresponde al indicado por Aristóteles, que se divide en diez géneros supremos. Estas modalidades últimas e irreductibles en que se diversifican los entes —sustancia, cantidad, cualidad, relación, dónde, posición, posesión, cuándo, acción y pasión— son las llamadas categorías o predicamentos. En un segundo sentido, «ente» es todo aquello que puede ser término de una enunciación afirmativa, aunque no se corresponda con algo de la realidad. Así, por ejemplo, son entes, en esta acepción, todas las negaciones y las privaciones. Ninguna de las dos son entes en el primer sentido, porque no tienen esencia propia y únicamente existen en otra como carencia.[21]

Para encontrar la definición del ente, en el primer significado, que es el más estricto pero el que está referido a las «cosas» de la realidad, podría pensarse que hay que buscar una que sea común o abarque a cada uno de los diez géneros, en los que se encuentran englobados todos los demás géneros inferiores, las especies y los individuos. La definición expresaría lo común a estas diez categorías y también, por ello, a todos los demás géneros, especies e individuos que encierran. El ente sería un concepto comunísimo que incluiría a todos los entes en este sentido genérico.

Con Aristóteles, sostiene santo Tomás que no hay, sin embargo, algo común a las categorías, en cuanto que las englobe totalmente y sea así más supremo: sobre ellas no se puede encontrar un género superior. Lo que se da es un único concepto de ente, que se predica analógicamente de todos los géneros supremos, porque en cada uno de ellos se realiza de una manera proporcional lo significado de modo análogo. El concepto de ente no es un género, como lo son, en cambio, todos los demás.

El ente no puede predicarse como género —con la atribución de la parte común del significado, o esencia general o universal— ni como especie —predicando la esencia o sentido en su totalidad, y, por tanto, la parte común y la diferencial, o diferencia específica—, porque todas las diferencias, tanto específicas como individuales, que éstos no incluyen son también entes.

Por no ser un género, el ente tampoco es un concepto unívoco, o que mantenga siempre el mismo significado al predicarse, tal como hacen todos los géneros y las especies. Tampoco es equívoco, porque

[21] *Cf. De ente et ess.*, c. 1, 3.

los nombres que tienen dos o más significados, en cada atribución se le da sólo una significación que mantiene siempre. El concepto de ente es análogo o proporcional. En cada predicación, se hace con un significado, que no es idéntico sino semejante. Gracias a esta proporcionalidad significativa, el único concepto de ente puede incluir todas las diferencias específicas y también las individuales, sin negarlas. Puede expresar toda la variedad de la realidad.

El carácter único del ente hace que sea imposible expresarlo con una definición esencial, la que se hace por dos predicables: su género y su diferencia específica. No es posible, porque no es un género, ni tampoco tiene un género superior que lo englobe y, además, incluye todo lo que serían diferencias. Sin embargo, desde la comprensión de su esencia se puede conseguir una aproximación de su significado, describiendo un segundo constitutivo, que se descubre.

Se da, con ello, una definición que es por una parte descriptiva, porque expresa unos rasgos que permiten reconocerlo. Por otra, es genética, en cuanto manifiesta la manera que se produce según nuestro modo de conocer. La definición genético-descriptiva del ente sería la siguiente: «ente es lo que tiene ser».[22] El ente es la esencia que tiene ser. Ente no sólo designa el ser, que es lo poseído, sino también lo que lo posee o lo tiene, su sujeto, que es la esencia concreta.

Por incluir el ser, esta definición tomista del ente supuso una innovación importantísima y de grandes consecuencias para la metafísica. Santo Tomás pudo llegar a esta novedad con ocasión del planteamiento de Avicena del problema de la existencia.

El filósofo musulmán, además de considerar que el ente es el primer inteligible, descubrió que al entender las esencias de los entes no se comprende nada de la existencia —o del hecho de que esté fuera de las causas y presente en la realidad— de estos últimos. Argumentaba que si se entienden los entes, que se perciben como existentes, se obtiene un concepto esencial, desde el cual no es posible dar razón de todo lo referente a su existencia: «La existencia no es un atributo que venga exigido por ciertas clases de esencias, sino que les es dada como algo que les sobreviene».[23]

Predicar de alguna entidad que existe no es indicar nada de ella. La existencia no es un «predicado esencial» porque no pertenece a la esencia. Por ser «extrínseca» totalmente a ésta, cuando se atribuye a

---

[22] *In Metaphys.*, 1, lect. 1, n. 2419.

[23] Avicena, *Metafísica*, introducción.

cualquier ente, es sólo un «predicado existencial». Decir de un ente que existe no es decir nada de lo que es, simplemente que está presente en la realidad. Por ello Avicena concluía que la existencia debe excluirse de la consideración filosófica, que debe así limitarse a la contemplación de las esencias de los entes.

Esta explicación de Avicena de la existencia como algo «sobrevenido» a la esencia, como algo accidental, fue también asumida por santo Tomás, aunque llegó a una conclusión distinta: lejos de apartar la «existencia» en la descripción del ente, la utilizó para explicar la misma constitución de la entidad y hasta de su esencia.

Caracterización del ser

El Aquinate dio al término «ser» un sentido completamente nuevo, distinguiéndolo del otro, que ya tenía en su época, de existencia o hecho de existir. El ser que aparece en la definición de ente significa el «acto de la esencia»,[24] el acto de los actos esenciales, un acto que sin ser esencial es poseído por los que constituyen la esencia. Lo considera como acto primero y tan radical es su actualidad que no sólo constituye a la esencia como tal, sino que hasta la misma existencia deriva de él como uno de sus efectos.

«El ser es por lo que algo es.»[25] El acto de ser no es la mera existencia, el simple hecho de estar fuera de las causas o presente en la realidad extramental, algo constatable por los sentidos. No es un mero estado, sino su causa. Existencia y ser se distinguen, por tanto, como un efecto secundario de la causa que lo origina.

La existencia que proporciona el ser al ente no es una existencia indeterminada o general. Así lo precisa santo Tomás en esta otra versión de la definición del ente: «En cualquier ente hay que considerar dos realidades: la misma razón de especie y el mismo ser, por el que aquél subsiste en la especie».[26] En ella indica, por una parte, que el ente está constituido intrínsecamente por dos realidades, la esencia y el ser. Por otra, que el ser es lo que hace subsistir: «Se dice subsistir al existir por sí y no en otro».[27] El subsistir es un modo especial de existir, el existir por sí y en sí, o por propia cuenta, de una manera autónoma e independiente.

---

[24] *Cf. In Sent.*, I, d. 33, q. 1, a. 1, ad 1.
[25] *Cont. Gent.*, I, c. 22.
[26] *De verit.*, q. 21, a. 1, in c.
[27] *De pot.*, q. 9, a. 1, in c.

El subsistir es propio de la sustancia. El otro modo de existir, el inherir, o el existir por otro y en otro, es privativo de los accidentes: lo que hace existir o encontrarse en la realidad del modo que sea es siempre el ser. El de la sustancia, que hace existir por propia cuenta y no en otro, será su ser propio. Si existiera por otro ser, que no fuese el suyo, la sustancia ya no existiría por sí misma. En cambio, los accidentes no existen por su ser propio, sino por el ser de la sustancia. Además de esta primera función existencial o realizadora, que hace que el ente ya constituido esté presente en la realidad, el ser ejerce una segunda más básica: es una función entificadora, porque convierte a la misma esencia en ente, en cuanto lo constituye.

Advierte sin embargo santo Tomás que, por un lado, la esencia y el ser en sí mismos no son dos entidades, sino dos principios que constituyen a toda entidad. Si la composición del ente se determinara por otros dos entes, no se explicaría verdaderamente la entidad. Es posible, en cambio, hacerlo por dos principios entitativos, que son de un orden distinto del propio de los entes. Si se consideran los constitutivos esencia y ser, cada uno de ellos por separado, en la dimensión de la entidad, no encajan en ella, ya que no la llenan completamente. La esencia y el ser únicamente se ajustan a la dimensión entitativa si se componen y, por tanto, si permanecen unidos. Por otro lado, aunque no sean entes, son reales por el hecho de encontrarse en el ente, ya que si éste es real también lo serán sus constitutivos.

Como no son entes, la esencia y el ser no son objeto del entendimiento, cuya formalidad, con la que entiende todo, es la entidad. Desde el ente pueden entenderse como sus principios y de manera inseparable, porque en cuanto tales no pueden ser objeto del entendimiento; se entiende la esencia del ente, la esencia que tiene ser. En la intelección de las esencias siempre está, por lo menos implícita, la referencia a su ser. El entendimiento también conoce el ser, pero como el ser propio de una esencia, un ser que es el constitutivo profundo del ente. Sin embargo, a diferencia del conocimiento de la esencia, no se entiende lo que podría denominarse su contenido, porque el ser trasciende al entendimiento. En este sentido, el ser es un misterio. Lo que se entiende del ente es la esencia, no el ser, aunque éste sea su fundamento.

La esencia se constituye en su misma esencialidad por el ser que la entifica. El ser es el acto de la esencia:

> Existir es la forma o naturaleza en acto. De hecho, la bondad o la humanidad no estarían en acto si no tuvieran lo que nosotros entendemos por

> *existir*. Es necesario, pues, que entre la existencia y esencia en un ser veamos la misma relación que hay entre la potencia y el acto. (*Summa*, I, q. 3, a. 4, in c.)

La caracterización de santo Tomás del ser como acto —cuyo contenido puede decirse que es un misterio para el entendimiento— es completamente inédita. Sólo podría compararse en algunos aspectos con el ser de Heidegger, que también es distinto del ente, misterioso y que guarda relación con el hombre, aunque para el filósofo alemán el entendimiento humano no tiene la misma capacidad que le otorga el Aquinate.

La doctrina del ser de santo Tomás es única y completamente original. Ciertamente se basa en la doctrina del acto de Aristóteles, pero supone una profunda modificación de ésta. La esencia se concibe no sólo como acto esencial, como en el aristotelismo, sino además como potencia o capacidad con respecto al ser, que es así su acto, pero un acto no constitutivo de la esencia sino del ente.

La concepción del ser como acto entitativo representa una novedad en la aplicación de la doctrina aristotélica de la potencia y el acto. La relación potencial-actual entre la esencia y el ser no tiene un significado idéntico a la potencia y acto de Aristóteles, porque se toma no con un sentido unívoco sino análogo. La esencia y el ser no se relacionan igual que la materia y la forma, ni la sustancia y los accidentes, porque los dos constitutivos del ente no sólo son diferentes, como toda potencia y acto, sino que además pertenecen a un orden distinto.

La esencia no es un ente, pero tampoco es un no-ente, una nada, que explicaría la multiplicidad y el movimiento, sino una capacidad de ser, referida por tanto trascendentalmente al acto de que es capaz, a su acto de ser. Toda su realidad es una relación total al ser. Es una relación que se identifica íntegramente con su contenido, a diferencia de las relaciones predicamentales, que se distinguen de su sujeto. La realidad de la esencia está en su capacidad finita del ser y, por tanto, en la estructura entitativa que constituyen ambos. La esencia, que en cuanto tal es acto, acto esencial, se comporta con respecto al ser como potencia o capacidad sustentante.

El ser es la primera actualidad, que fundamenta y constituye a todos los demás actos. El ser, acto del ente, es la actualidad de todos los actos esenciales. Es el acto de los actos. Es lo más determinante o formal respecto a todo. El ser es la forma de las formas, y hay que considerarlo, por ello, como el constitutivo formal del ente, y a su vez

a la esencia como su constitutivo material. La esencia y el ser, constitutivos intrínsecos del ente, por comportarse de modo análogo a la materia y a la forma en la esencia sustancial, son el constitutivo material y el constitutivo formal del ente.

De que el ser sea acto primero y fundamental se sigue que no es una mera perfección, sino la máxima, constitutiva de todas las del ente. Las perfecciones del ente tienen su origen último en el ser y no, en cambio, en la esencia. El ser no es una perfección más que se añada a otras, que tendrían su origen en la esencia, sino que es la perfección suprema, fundamental y constitutiva de todas, y como tal no puede perfeccionarse, no puede recibir ninguna:

> El mismo ser es lo más perfecto de todas las cosas, pues se compara a todas las cosas como acto. Ya que nada tiene actualidad sino en cuanto que es. De ahí que el mismo ser sea actualidad de todas las cosas y también de todas las formas. De hecho, no se compara a las otras cosas como el recipiente a lo recibido, sino en especial como lo recibido al recipiente. (*Summa*, 1, q. 4, a. 1, ad 3.)

El ser siempre es recibido, y completa o perfecciona al recipiente, que es así su sujeto o potencia. El ser siempre y en todo es acto. Los actos esenciales, en cambio, pueden considerarse en potencia. El ser, por el contrario, no es nunca potencia, ni puede considerarse como tal. El ser invariablemente es acto y perfección.

La participación

Al igual que el ser, que realiza en el ente las funciones existencial y entificadora, la esencia, constitutivo material del ente, realiza en éste una doble función. Los dos oficios están indicados en esta definición de esencia: «por ella y en ella el ente tiene ser».[28]

Al indicarse que «por ella el ente tiene ser», se señala el primero, el de diferenciar todos los entes. La esencia es la condición para que se dé la multiplicidad entitativa. «Por ella», o gracias a ella, el ente puede estar constituido por el acto de ser en distintos modos. La esencia es lo que hará posible que el ser sea proporcionado o limitado según una determinada medida, que sea un ser propio y, por tanto, no idéntico a los demás:

[28] *De ente et ess.*, c. 1, 5.

> Las cosas no se distinguen entre sí por lo que tienen de ser, pues en esto convienen todas. Luego, si las cosas se diferencian entre sí, es preciso o que el ser tal se especifique por algunas diferencias añadidas, de modo que a la diversidad de cosas corresponda un ser específicamente diverso, o que las cosas se diferencien porque el ser se comunique a naturalezas específicamente diversas. Lo primero es imposible, porque al ente nada se le puede añadir, conforme añadimos la diferencia es añadida al género [...]. Luego, sólo resta que las cosas se diferencien porque tienen diversas naturalezas, mediante las cuales reciben el ser diversamente. (*Cont. Gent.*, I, c. 26.)

La multitud de los entes podría explicarse por diferencias que se adicionaran al ser, constitutivo común de todo ente. El ser sería en este caso especificado o determinado por ellas, de manera parecida a como el género lo es por la diferencia específica, que lo perfecciona y complementa, convirtiéndolo en especie. En otra explicación posible de la multiplicidad entitativa, el ser se diversificaría según las esencias, por convenir o adecuarse a cada una de ellas, convirtiéndose así en un ser proporcionado a la correspondiente esencia, en su ser propio.

La primera posibilidad no puede aceptarse, porque el ser no es como un género al que puedan añadírsele diversas diferencias. El ser es siempre recibido y nunca recipiente de nada. Es preciso admitir, por tanto, la segunda posibilidad, que los entes difieran porque sus esencias tengan el ser de diverso modo, de manera que cada esencia limite al ser en un determinado grado o medida de la perfección del ser.

El acto de ser, en su máxima perfección, es así limitado o imperfecto por la esencia de los entes creados. Cada esencia es para el ser esta medida o grado de limitación. Los entes difieren, por consiguiente, porque el ser propio de cada uno está limitado de manera distinta. Las diferencias en la mayor perfección de los entes no se deben a que les advengan determinaciones esenciales, sino porque su ser está menos imperfecto.

Se dice también, en la definición de la esencia, que «en ella el ente tiene ser». La segunda función de la esencia en el ente es la de sustentar el ser. La esencia es el sujeto o «recipiente» del acto de ser. Esta función sustentadora la realiza la esencia individual, porque el ser de la que es sujeto y limita en sus perfecciones, es proporcionado no sólo a las características específicas de la esencia, sino también a las individuales. El ser, al igual que el ente que entifica y realiza, es individual. También nota el Aquinate que la esencia recibe o sustenta el ser, pero no como si

fuese una entidad en acto receptora de otra realidad también actual. La esencia es únicamente un principio de la entidad que es potencia del otro principio, el ser, su acto. Esta referencia, que expresa el grado, o medida, de limitación del ser, es a su vez su sujeto sustentante.

Santo Tomás expresa esta nuclear y fundamental doctrina del ser no sólo con las nociones aristotélicas de acto y potencia, y tomando el método analógico también descubierto por Aristóteles, para utilizarlas en el plano entitativo, y con ello trascender el sistema filosófico aristotélico, sino que también la expone de una manera más delimitada con la concepción platónica de la participación. El Aquinate es platónico por incorporar muchos elementos del platonismo, heredados de san Agustín, y por anexionar otros de varios platónicos, como el Pseudo Dionisio, pero lo es profundamente porque, en la fundamentación de su síntesis filosófica, utiliza la doctrina de la participación de Platón.

Esta nueva noción, descubierta y aplicada en la filosofía platónica, es definida con precisión por santo Tomás del siguiente modo: «Participar es como coger una parte, y por ello, cuando algo de modo particular recibe lo que a otro pertenece de modo total se dice participar de aquello».[29] Participar de algo no es ser una parte de ello, sino tener en parte, particular o limitadamente este algo, que sin embargo otro lo es o le pertenece totalmente, sin limitación alguna. Participar de una pena de un ser querido es tener en parte la que él tiene de un modo más pleno; no es disminuirle su pesar, por tener una parte de éste, sino poseerlo en parte, sin quitarle o añadirle nada de su sufrimiento, aunque en otro aspecto, el de confirmar la amistad, puede atenuar de algún modo su dolor. Lo mismo puede decirse de la participación en una alegría. Todo lo espiritual se puede participar. En cambio, lo material no se participa, sino que sólo es posible su reparto. En este caso de partición, poseer una parte implica disminuir el todo.

Desde esta noción platónica de participación puede decirse que el ser «es participable por todos; él, en cambio, no participa de nada».[30] Del acto de ser participan todos los entes creados: «Así como lo que tiene fuego y no es fuego es fuego por participación, de la misma forma lo que tiene existencia y no es existencia, es ser por participación».[31] El ente es una participación del ser según cierto grado o medida expresada por la esencia, que lo constituye, junto con su ser propio, que es así un

29 *In De hebdom.*, lect. 2.
30 *De Anima*, q. un, a. 6, ad 2.
31 *Summa*, I, q. 3, a. 4, in c.

ser participado. Esta participación del ser explica la diferenciación y la limitación de las perfecciones de los entes. Los entes «no son imperfectos por imperfección del Ser absoluto, pues no tienen el ser en toda su comprehensión, sino que participan del mismo de un modo particular e imperfectísimo».[32] La limitación en la perfección de los entes no obedece al ser considerado absolutamente, sino a su posesión relativa o parcial, expresada por una esencia, que lo ha participado. La finitud entitativa se explica por la participación del ser.

La caracterización del ser como acto es idéntica a la del ser participado. De la misma manera que desde la concepción del ser como acto se llega a la doctrina de la participación del ser, también puede hacerse a la inversa. A partir del ser entendido con una noción platónica es posible comprenderlo con otra aristotélica. La comprensión del ser como participado permite igualmente entenderlo como acto del ente, porque «todo lo que participa se relaciona con aquello de lo que participa como a su acto».[33]

El ser participado puede entenderse como ser en acto. La participación implica que lo participado se comporte siempre con el sujeto participante como su acto, que a su vez estaba en potencia con respecto a él. El ser, por consiguiente, será el acto del ente. El ser participado quedará así limitado por la potencia esencial, que tendrá un cierto grado de capacidad de ser y según esta medida lo recibirá.

La esencial conexión de las doctrinas del ser como acto y de la participación del ser del aristotelismo y del platonismo realizada en la síntesis de santo Tomás no siempre se ha conocido. Se puede hablar incluso de un «ensombrecimiento» en la comprensión del ser tomista, muchas veces provocado por una atención exclusiva al aristotelismo tomista. La relación entre ambas, como la dejó el Aquinate, es imprescindible. En el tomismo, si se ignora una parte se pierde también la otra.

Las propiedades del ente

Cosmorama filosófico

El concepto del ente, con su estructura interna de esencia y ser, junto con otros conceptos que expresan las llamadas propiedades del ente o los denominados «trascendentales», permiten obtener un inventario

[32] *Cont. Gent.*, 1, c. 28.
[33] *Summa*, 1, q. 75, a. 5, ad 4.

de todos los entes —que se presentan como múltiples, móviles o cambiantes y activos o comunicativos— situados en una escala de los entes y ordenados en distintos grados. También faculta el tratamiento de los problemas básicos de la filosofía.

El ente y sus atributos ofrecen, por ello, una visión de la estructura de la realidad. Son como los ejes básicos y nucleares del sistema filosófico tomista, o como la urdimbre de la trama del tejido de la visión de santo Tomás de toda la realidad; proporcionan el esquema del panorama o visión tomista del conjunto de los entes. Puede decirse que son la estructura formal del cosmorama o de la totalidad ordenada del mundo. Al igual que el ente, sus atributos o propiedades son expresados en unas nociones que tienen un especial estatuto lógico y lingüístico que trasciende el de todos los otros conceptos y palabras, que se refieren siempre a categorías o sectores de la realidad. Los conceptos trascendentales tienen, en cambio, la máxima universalidad, y los nombres que los expresan son los más comunes o generales.

La exposición de santo Tomás de los trascendentales es una de las más sistemáticas y la que consigue mostrar claramente su derivación del concepto de ente. La deducción tomista no sólo muestra su derivación necesaria del ente, sino que sólo pueden ser los siete deducidos.

La deducción sistemática de los trascendentales la ofrece el Aquinate al comenzar su obra dedicada íntegramente a la verdad.[34] Empieza recordando que el concepto universalísimo de ente es uno, pero no unívoco como lo es todo género. Su unidad es proporcional y, por ello, es una noción análoga que contiene actual e implícitamente toda su diversidad. En el concepto de ente no se prescinde de las determinaciones, como se hace en cualquier género, sino que están implicadas todas.

Como se extiende a todo lo común y a lo diferencial de cada uno de los entes, al concepto de ente lo único que se le puede adicionar es un modo de éste, o algo que se encuentre en él, pero que no esté explicitado en su concepto. Si con el modo se le agrega algo implícito del ente, tal adición consistirá en explicitar un contenido implícito. Según sea esta explicitación, los modos del ente pueden agruparse en dos grandes grupos.

Al primer grupo pertenecen los «modos especiales» del ente. Sus conceptos no son el de ente, no se identifican con él, porque, aunque lo expresan, lo disminuyen en su amplitud. Cada uno de ellos signi-

[34] *De verit.*, q. 1, a. 1, in c.

fica el ente, pero no todo el ente. Se pueden ir reuniendo por sus elementos comunes o genéricos, hasta llegar a unos géneros supremos, ya irreductibles a otros superiores, que son las llamadas categorías, la sustancia y los nueve accidentes.

El segundo grupo de modos de explicitación es el de los «modos generales», que son los que acompañan a todo ente y tienen, por ello, su misma universalidad y no lo limitan ni en su comprensión ni en su extensión. Como el ente, tampoco son géneros, porque convienen a todo ente, incluso a todas las categorías, y en este sentido, al igual que el ente, se denominan trascendentales por «trascender» el orden categorial. Son también propiedades del ente, en el sentido de que, sin dejar de igualarse con el ente, despliegan una faceta suya que queda así expresamente manifestada.

Lo que los trascendentales añaden al ente, en cuanto que lo explicitan, no es nada real, puesto que cada uno de ellos tiene el mismo contenido que el del ente. Lo añadido es algo meramente conceptual. Por ello el ente y sus atributos se distinguen con una distinción de razón, conceptual o lógica.

Las propiedades trascendentales son siete: ente, realidad, unidad, «aliquidad» (incomunicabilidad), verdad, bondad y belleza. Al igual que el ente, son los primeros conceptos. Se caracterizan por cumplir tres condiciones:

Primera: todos los trascendentales son idénticos absolutamente entre sí, por identificarse totalmente con el ente. De ahí que sean equivalentes o convertibles en las proposiciones. Pueden permutarse entre ellos como sujeto y predicado.

Segunda: se originan en un desarrollo conceptual de lo implícito a lo explícito. Aunque los trascendentales se identifican realmente entre sí, sin embargo, cada uno de sus conceptos correspondientes son distintos, ya que cada uno de ellos explicita un matiz diferente del concepto de ente. Las nociones trascendentales se refieren a la misma realidad, pero la manifiestan cada uno de ellos en un aspecto distinto.

Tercera: son también el resultado de una derivación gradual de las propiedades. Los conceptos trascendentales resultan de un proceso sucesivo ordenado. Este despliegue nocional se puede realizar por dos únicos posibles procesos. Contemplando el ente en sí mismo, absolutamente, o bien, relativamente, desde su relación de conveniencia o acomodación con lo demás, aunque, en realidad, este ajuste sólo se da con el espíritu.

Realidad, unidad e incomunicabilidad

En esta deducción sistemática de los modos generales, en la que quedan justificados tanto en su existencia como en su diversidad nocional, después del ente, el primer trascendental, aparece el segundo: «res» o cosa. Por constituirlo intrínsecamente, puede definirse el ente como lo constituido por la esencia y por el ser. De ambos constitutivos intrínsecos —material y formal, respectivamente— resulta un compuesto en sentido estricto, con una unidad de dos constitutivos esenciales e intrínsecos, que expresa precisamente el nombre de ente. Sin embargo, la esencia y su ser propio y proporcionado pueden considerarse de otra manera.

En esta nueva acepción, el ente es definido como la esencia que es sujeto del ser. No se significa solamente a esta esencia, sino también al ser que posee. Se nombran los mismos constitutivos que en la consideración anterior, pero no se destacan en ellos las mismas características. El ente es la esencia, que es significada directa y principalmente, pero tomada como sujeto del acto de ser. Este último es, así, un constitutivo necesario del compuesto, pero por no identificarse ni parcialmente con éste puede decirse que es un constitutivo extrínseco. El ser como constitutivo extrínseco del compuesto no es significado directamente: es únicamente cosignificado. Tampoco queda resaltado su carácter formal, sino sólo su distinción real con su sujeto, la esencia, de la que se destaca su función sustentadora.

En este nuevo sentido la noción de ente se considera desde una perspectiva no entitativa, como en la primera, sino esencial. En ella queda definido como una esencia, aunque con otro constitutivo igualmente necesario pero que, por quedar fuera de este orden, habrá que tomar como un constitutivo extrínseco. Esta acepción, que incluye los mismos constitutivos del ente pero destacando la esencialidad o inteligibilidad del ente, es la que expresa el trascendental *res*. El término *res* —cosa o realidad—, por tanto, expresa la quididad, la esencia del ente. Significa principalmente la esencia, aunque también debe entenderse que expresa su ser propio, pero secundaria e indirectamente, cosignificándolo.

El trascendental «realidad» procede del ente, porque simplemente subraya uno de sus constitutivos, con una de sus funciones, que ya estaba implicada al definirse como un compuesto de constitutivos intrínsecos, como entidad. Sin embargo, coincide realmente con el ente, porque los constitutivos son los mismos. Sus significados difieren por el modo de expresar uno de ellos directa o indirectamente.

No hay otro trascendental que proceda de considerar el ente destacando el ser, de manera parecida como *res* lo hace con la esencia. De este modo se expresaría directamente el ser e indirectamente la esencia. Se definiría como el ser, que es participado o limitado por la esencia. Sin embargo ello no es posible, ya que el ser no es, como la esencia, objeto del entendimiento ni, por ello, ningún nombre lo expresa directa e inmediatamente. Sólo es inteligible y tiene nombre como constitutivo de un compuesto —tal como entra en la definición de ente— o como constitutivo extrínseco —como lo hace en la de realidad.

El tercer trascendental procede no ya de la afirmación del ente, sino de la otra posibilidad que puede buscarse en el ente: la negación. Aparece entonces la indivisión, la negación de la división. La unidad expresa esta indivisión del ente: lo uno es lo mismo que el ente indiviso.

De la consideración del ente en sí mismo surge también el concepto de lo múltiple, resultado de una afirmación, la de la división. La unidad es negación de la división y, de manera opuesta, la multiplicidad es la afirmación de la división. Sin embargo, la multiplicidad no se opone contradictoriamente a la unidad. Lo múltiple no afirma la división interna, sino la división externa.

La multiplicidad no se puede constituir como tal sin la unidad de cada uno de los elementos que la integran. Es así una cierta unidad imperfecta. De ahí que su oposición a la unidad no sea contradictoria, su negación pura y simple, sino contraria —como la que se da entre los extremos de un mismo género—, ya que la unidad no expresa la negación de la multiplicidad sino la de un tipo de división, la interna. Tampoco por su parte la multiplicidad niega la unidad, sino una clase de indivisión, la externa. Lo uno no sólo es compatible con lo múltiple, sino que además lo posibilita.[35]

Aunque esté posibilitada por la unidad trascendental, la multiplicidad o división externa no es un concepto trascendental porque no es propia de cada ente. La unidad es el último trascendental absoluto, la característica explicitada del ente, que resulta de considerarlo en sí mismo. Sin embargo, gracias a la multiplicidad se puede considerar el ente de manera relativa, o con las relaciones que sustenta respecto a otros entes. Desde esta consideración relativa, el ente se revela como «otro que», o como no siendo lo otro, como «algo» o «aliquidad», por tanto, como un nuevo trascendental.

---

[35] *Cf. De pot.*, q. 9, a. 7, ad 15.

El cuarto trascendental significa el ente en cuanto distinto o separado de los demás. «Algo» añade al ente la afirmación de la división externa, o la negación de la identidad con los demás. La «aliquidad», al diferenciar un ente de otro, es la expresión de la individualidad o incomunicabilidad de cada ente.

Por su individualidad propia, cada uno de los entes posee unas características no compartidas con ningún otro, no comunes o incomunicables. Esta individualidad es mayor en los entes inmateriales, por su mayor participación en el ser, que en los materiales. En estos últimos, según la doctrina hilemórfica, por la forma se pertenece a una determinada especie y todos los individuos de ésta la tienen igual o en común. Sin embargo, por su materia o sujeto receptor de la forma, la poseen de modo individual. La forma es un principio especificador que da características comunes, y la materia, el principio de individuación, o de incomunicación, de tener algo no común o propio.

En los entes inmateriales subsistentes, o espíritus, la individuación, o incomunicabilidad metafísica, la da su ser propio, poseído en exclusividad por la esencia simple, que es sólo forma subsistente, un alma que tiene ser propio. A diferencia de las otras formas, que en sí mismas siempre son comunes, todo espíritu es ya en sí mismo individual. Por ello, en los entes espirituales la forma no se comunica, no es común, sino siempre incomunicable. Para significar esta máxima individualidad o suprema singularidad e incomunicabilidad se utiliza el término «persona». Cada ente espiritual es una persona.

Verdad, bondad y belleza

En la deducción sistemática de los siete trascendentales, al considerar el ente en cuanto se relaciona u ordena a otros, en lugar de reparar en la distinción, o separación, como en el trascendental «algo», puede hacerse con la conveniencia o acomodación. Únicamente se da esta relación con el alma espiritual, que por su mayor incomunicabilidad entitativa posee la capacidad de comunicación intencional. Es el único ente abierto a todo ente. Sólo el espíritu, por sus facultades intelectiva y afectiva, goza de una apertura que tiene la universalidad propia de los trascendentales.

Por ser dos las facultades del alma espiritual (entendimiento y voluntad), la conveniencia del ente será de tres clases, a cada una de ellas por separado y a las dos conjuntamente. Aparecen así tres nuevos trascendentales: verdad, bondad y belleza.

El ente sólo conviene o se adecua al espíritu, por su apertura entitativa. En esta adecuación al entendimiento, el ente aparece como verdadero, en el sentido de apto y adecuado para ser entendido:

> La conveniencia del ente respecto del intelecto se expresa con el nombre de «verdadero». [...] La primera comparación del ente respecto del intelecto es que el ente se corresponda con el intelecto, correspondencia esta a la que se llama adecuación de la cosa y del intelecto, y en la que se cumple formalmente la razón de verdadero. (*De verit.*, q. 1, a. 1, in c.)

Verdadero es el ente en cuanto adecuado a ser entendido, y la verdad es esta adecuación del ente al entendimiento. Santo Tomás asume la definición clásica atribuida al filósofo medieval Isaac Israeli: «La verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento». Con ello queda negada la primacía real del entendimiento sobre la verdad del ente. Además, indica el Aquinate que la verdad trascendental es causa del conocimiento:

> Y esto es lo que lo verdadero añade al ser: la conformidad o adecuación de la cosa y del entendimiento, de la que se sigue el conocimiento de la cosa, como se dijo. De este modo, la entidad de la cosa precede a la razón de la verdad, y el conocimiento es un cierto efecto de la verdad. (*De verit.*, q. 1, a. 1, in c.)

Por la aptitud del ente a ser entendido, causada por su mismo ser, se constituye esencialmente el conocimiento intelectual, de modo que si el ente no fuese adecuado al entendimiento, no sería posible el mismo entendimiento. De esta original tesis, la primera sobre la verdad, infiere el Aquinate que: «Si uno y otro entendimiento (el divino y el humano), lo que no es posible, se suprimieran, de ninguna manera permanecería el concepto de verdad».[36]

Lo verdadero se dice del ente por su referencia al entendimiento, y por ello no es posible negar este último sin remover la verdad trascendental del ente. Si se afirmase que el ente es y a la vez se negase la existencia del entendimiento —lo que no es realmente posible, porque ya no se podría negar— o que el espíritu tuviera el poder de conocer lo que algo es, no se podría sostener entonces que el ente es verdadero.

[36] *De verit.*, 1, q. 1, a. 2, in c.

Sin afirmar el efecto de la verdad, el entendimiento, no es posible tampoco afirmar su causa, la verdad entitativa.

Como el entendimiento es también un ente, es asimismo verdadero. Por su misma verdad entitativa, es adecuado a ser entendido, tal como es inteligible todo lo que es verdadero. Además, la inteligibilidad implica la posesión de una forma o naturaleza, un conjunto coherente de caracteres inteligibles. Por consiguiente, puede afirmarse que «toda cosa es verdadera en cuanto que tiene la forma propia de su naturaleza».[37]

El entendimiento tiene la naturaleza o forma que debe tener un entendimiento. De lo contrario, sería un entendimiento falso, parecería una cosa pero sería otra, porque tendría otra esencia. Esta esencia exige que se dé una «asimilación del cognoscente a la cosa conocida».[38] Por ser un verdadero entendimiento, tiene que ser similar o semejante a la realidad. Tiene que conformarse o adecuarse a ella. La verdad entitativa del entendimiento exige su conformidad con la realidad. A esta segunda adecuación se la llama «verdad que está en el entendimiento».

Sobre esta verdad debe advertirse, en primer lugar, que el entendimiento es semejante a la realidad que expresa, aunque no coincida completamente con ella. No es preciso, para que se dé el entendimiento, una identidad con la cosa o realidad: basta una semejanza imperfecta en mayor o menor grado, que repercutirá no en el entender, sino en su grado de perfección.

En segundo lugar, la conformidad, que constituye a la verdad que está en el entendimiento, tiene que encontrarse en él como entendida, no meramente como poseída. El entendimiento solamente la conoce en el juicio, porque en el acto de juzgar, la unión o separación de conceptos se realiza respecto a la realidad, en cuanto que el concepto-sujeto suple la cosa y el concepto-predicado suple lo que el entendimiento ha conocido de ella. En todo juicio se realiza una especie de reflexión o vuelta del entendimiento sobre sí, en el sentido de que se conoce implícitamente su conformidad con la realidad.

Nota también santo Tomás, en tercer lugar, que en el hombre la verdad que está en el entendimiento es la primera en cuanto al conocimiento de la verdad. Además, es la que permite conocer la verdad en la realidad:

---

37 *Summa*, I, q. 16, a. 2, in c.
38 *De verit.*, q. 1, a. 1, in c.

> [...] así también, como lo verdadero está en el entendimiento en cuanto que hay conformidad entre éste y lo conocido, es necesario que la razón de verdadero derive del entendimiento a lo conocido, como también se llama verdadera aquella cosa conocida en cuanto que tiene alguna relación con el entendimiento. (*Summa*, I, q. 16, a. 1, in c.)

En la génesis de los conceptos del entendimiento, verdadero, en un primer significado, se refiere a la verdad que está en el entendimiento. Desde este significado se obtiene un segundo, el de la verdad que está en las cosas por su relación con el entendimiento, o en cuanto son adecuadas a éste. Sin embargo, esta primacía de la verdad que está en el entendimiento sobre la verdad que está en la realidad sólo se da en el orden del conocimiento humano. En el orden real, en cambio, la verdad del entendimiento es secundaria y derivada, porque se funda en la verdad que está en las cosas, en la verdad trascendental.

Sobre la verdad del entendimiento, santo Tomás establece otra novedosa tesis, la segunda, que permite advertir la constante y fundamental relación del ser con todo tipo de verdad: «El ser del objeto, no su verdad, causa la verdad del entendimiento. Por eso, [...] una opinión y una oración son verdaderas porque las cosas son, no porque sean verdaderas».[39]

Con la aplicación de la verdad entitativa al entendimiento se demuestra que es verdadero o conforme con la realidad, y que posee así la verdad que está en el entendimiento. Puede decirse que la verdad trascendental, o entitativa, funda la verdad que está en el entendimiento en el sentido de que es un punto de apoyo, en cuanto permite probar que la verdad reside en el entendimiento. Sin embargo, la verdad que está en el entendimiento se fundamenta, en el sentido de que se origina —y por tanto no sólo como base o apoyo— en el ser del ente.

El ser es causa de lo verdadero del entendimiento. La verdad que está en el entendimiento no es un efecto de la verdad trascendental. El entendimiento no es similar a la entidad, no es verdadero, en razón de que sea verdadera la realidad, apta para ser entendida. La verdad entitativa causa el entendimiento, pero no, en cambio, la verdad que está en el entendimiento.

No se da ninguna primacía de la verdad trascendental —ni, como consecuencia, de la verdad que está en el entendimiento— sobre el ente, ni tampoco, por ello, sobre su esencia y su ser, sus constitutivos

[39] *Summa*, I, q. 16, a. 1, ad 3.

intrínsecos. La primacía es siempre la del ser sobre la verdad. Si el entendimiento es efecto de la verdad trascendental, su verdad, la verdad que está en el entendimiento, es un efecto del ser del ente.

El trascendental, que sigue a la verdad, en su deducción sistemática, es el bien, que se relaciona con la otra facultad espiritual, la apetición intelectual, o voluntad: «El nombre "bien" expresa la conveniencia del ser al apetito. Dícese, al principio de los *Éticos*: [I, c. 1, 1094a3] *"el bien es lo que todas las cosas apetecen"*».[40]

Según esta definición, bueno es el ente en su referencia a la voluntad, o el ente en cuanto que, por ser perfecto, es perfectivo de la facultad volitiva y de su sujeto. El bien está constituido por la perfectividad del ente en su totalidad: «El ente es perfectivo de otro, no sólo según la razón de especie, sino también según el ser que tiene en la realidad; y de este modo es perfectivo lo bueno».[41] Si la verdad, objeto del entendimiento, es perfeccionante de éste, o su bien, en cuanto revela la esencia o constitutivo inteligible del ente, conocida de modo general, el bien pone a la voluntad en contacto con toda la entidad, tanto con su esencia como con su ser, y por ello con toda su individualidad, porque el ser siempre es poseído por una esencia concreta e individual.

Sin embargo, como toda verdad, la bondad trascendental es un efecto del acto de ser. Lo que puede considerarse como la primera tesis, propia del Aquinate, sobre este trascendental:

> [...] pues el bien está en las cosas, como dice el Filósofo en *Metafísica*, VI [4, 1027b25]. Bajo el aspecto en que un ente es perfectivo y consumativo de otro, tiene razón de fin respecto de aquello que perfecciona. De ahí que quienes rectamente definen el bien, hagan expresa referencia a algo que se comporta como fin. Por eso, el Filósofo en *Ética*, I [1, 1094a3], dice que «muy bien definieron el bien quienes dijeron que era aquello que apetecen todas las cosas». (*De verit.*, q. 21, a. 1, in c.)

La formalidad de la apetición es el bien. Aquello que se quiere es apetecido porque se considera bueno y, por tanto, perfeccionante. Santo Tomás concibe esta caracterización aristotélica del bien —lo perfectivo de otro a modo de fin— como coincidiendo plenamente con la tesis neoplatónica de que «lo bueno es lo difusivo de sí mismo».

[40] *De verit.*, q. 1, a. 1, in c.
[41] *Ibid.*, q. 21, a. 1, in c.

Afirmar que el bien es aquello a que todas las cosas tienden, ya que todas ellas apetecen su perfección, supone la consideración de lo apetecible como perfecto y, por tanto, perfectivo, en virtud de su comunicatividad, de lo que tiende hacia él. Esta difusión es la perfectividad misma de lo perfecto y se funda en el carácter de acto de todo lo perfecto, ya que «es de la naturaleza del acto que se comunique a sí mismo».[42] El carácter de fin de lo bueno y su causa, su relación de perfectividad, que se explica por su carácter difusivo, se constituyen desde la misma actualidad del ente, desde el ser, acto primero y fundamental. La bondad trascendental, por consiguiente, es un efecto del acto de ser.

Puede considerarse como una segunda tesis sobre el bien, propiamente tomista, la afirmación de que la bondad trascendental es perfectiva según todo el ente y, por tanto, también según el ser y en su individualidad. Como el entendimiento humano es abstractivo de la materialidad —que, como enseñaba Aristóteles, impide la inteligibilidad, y, con ello, lo conocido pierde su singularidad (pues, también en el aristotelismo la materia es principio de individuación), adquiriendo el nuevo carácter de la universalidad—, no alcanza toda la entidad. Por no ser abstractiva, la apetición volitiva, en cambio, pone en contacto con lo concreto e individual. La voluntad tiende a los objetos tal como son en sí mismos, sin reducción alguna en su manera de estar en la realidad:

> Si consideramos la verdad y el bien en sí mismos, entonces la verdad es anterior al bien según la razón, puesto que la verdad es perfectiva de algo a modo de especie, mientras que el bien lo es a modo de especie y también por su ser real [...]. (*De verit.*, q. 21, a. 3, in c.)

La verdad, que adquiere el entendimiento, no expresa toda la entidad, no se adecua completamente a ella. La bondad de los entes, en este sentido, completaría la insuficiencia de la verdad.

Además, estas dos tesis justifican la plena integración que realiza santo Tomás de la caracterización trinitaria del bien finito de san Agustín, aparentemente distinta de la concepción del bien aristotélica. La tríada agustiniana de modo, especie y orden permite al Aquinate la jerarquización de los bienes finitos en distintos niveles de participación del bien y, por tanto, su incorporación en la escala de los entes.

---

[42] *De pot.*, q. 2, a. 1, in c.

San Agustín descubrió que los elementos constitutivos de toda perfección, o bien en el ente finito, son el modo, la especie y el orden. Argumentaba que el constitutivo esencial de los entes, que expresa la especie, muestra la necesidad de admitir estas dimensiones del bien porque la especie o esencia exige algo que le anteceda, que es lo que se denomina modo, y algo que se derive, que es el orden.[43] El Aquinate los define así:

> Y la misma forma es llamada «especie», porque por la forma algo queda constituido en especie. Por esto se dice que «el número proporciona la especie». Porque las definiciones determinantes de la especie son como los números, según dice el Filósofo en *Metafísica*, VII [c. 3, n. 8, 1043b34] porque, así como la suma o la resta de una unidad hace variar la especie del número, así también, si se añade o se quita una diferencia, varía la definición. De la forma se deriva la tendencia al fin, a la acción y a otras cosas, porque lo que está en acto obra y tiende a lo que le resulta beneficioso respecto a la forma. Esto es lo que corresponde «al peso y al orden». De ahí que el concepto de bien, atendiendo a la perfección, consista también en el modo, la especie y el orden. (*Summa*, I, q. 5, a. 5, in c.)

Para santo Tomás, el modo sería la vertiente existencial y singular de las realidades finitas, por el que pueden estar y actuar determinadamente en un lugar concreto. La individualidad no queda fuera del bien, que no queda reducido a la dimensión esencial o específica, sino que la incomunicabilidad es una dimensión suya. Los entes son también buenos por su individualidad o diferencias propias, y aunque varios entes pertenezcan a la misma especie, todavía es posible mantener diferencias en su perfección por su modo, peculiaridad o estilo de realizar la misma esencia.

La segunda dimensión del bien, que como las demás no son bienes sino lo que constituye al bien —de lo contrario cada una tendría también las tres dimensiones y así sucesivamente hasta el infinito—, es la especie, el aspecto conceptualizable de la entidad o lo que atrae la atención de la inteligencia. La especie no es sino la forma misma del ente, es decir, su principio intrínseco de perfección.

La tercera dimensión del bien, el orden, es el elemento relativo que da razón de la referencia y orientación de las cosas, de su dinamismo tendencial, tanto en su aspecto de apetición o de búsqueda,

[43] *Cf.* San Agustín, *Comentario sobre el Génesis a la letra*, 4, c. 3.

como de difusión de sí. El orden, fundado en las otras dos dimensiones, es la inclinación o tendencia que el ente, según su forma o perfección intrínseca, específica e individualmente, tiene a otras cosas distintas, a sus acciones y a su fin.

Modo, especie y orden son tres dimensiones del bien finito que no constituyen una estructura de composición sino que suponen una misteriosa identidad y diferenciación.[44] No son buenos en sí mismos, en cuanto supongan esta triplicidad, porque implicaría una regresión al infinito, sino en cuanto principios del bien.[45] La perfección y el bien, en todas las criaturas, así como su distinción, lo son según la plenitud del modo, la especie y el orden.[46] Todos los entes son buenos, no únicamente por su naturaleza, sino también por su modalización propia y por su ordenación o finalidad. En el cosmorama tomista no se considera que la singularización sea un mal metafísico sino un nuevo valor positivo que se añade al propio de la especie y de toda su finalidad.

El proceso deductivo de los trascendentales no termina con el bien, sino con lo bello, que está relacionado con lo verdadero y lo bueno. La belleza expresa la conveniencia del ente con toda la actividad del espíritu, con todas sus facultades de apertura al ente, aunque de una manera distinta de la propia de los dos trascendentales anteriores.

La belleza es una de las especies del bien, al que añade la diferencia específica de la «visión» o «aprehensión» porque, a diferencia del sexto trascendental, la belleza, además de referirse a la voluntad, lo hace también al conocimiento intelectual. Santo Tomás define la belleza por tres elementos constitutivos esenciales.

> [...] para la belleza se requiere lo siguiente: primero, integridad o perfección, pues lo inacabado, por ser inacabado, es feo. También se requiere la debida proporción o armonía. Por último, se precisa la claridad, de ahí que lo que tiene nitidez de color sea llamado bello. (*Summa*, I, q. 39, a. 8, in c.)

La integridad, la proporción y la claridad pueden entenderse como tres estratos escalonados, necesarios e inseparables. Además, manteniendo una relación de materia y forma. La integridad se comporta-

[44] *Cf. Summa*, I-II, q. 85, a. 4, ad 2.
[45] *Ibid.*, q. 21, a. 6, ad 7.
[46] *Ibid.*, I-II, q. 85, a. 4, in c.

ría como materia remota o sujeto básico; la proporción, como forma, y la claridad, como lo más profundo de esta formalidad.[47]

La integridad supone, por una parte, la exclusión de cualquier defecto, mutilación o falta de algún constitutivo, y por otra, no carecer de lo que se debe poseer por naturaleza. La proporción significa la relación entre las partes de un todo, y tiene cuatro especies: simetría, armonía, consonancia y ritmo. La claridad designa «la fuerza de manifestación de las cosas»,[48] y en un sentido análogo es la revelación de la inteligibilidad de la realidad, que permite su intelección. La claridad inteligible no es extrínseca como en lo sensible, sino que brota del interior de la cosa. Esta claridad, o comunicación de la inteligibilidad intrínseca, que surge de la forma, es el constitutivo más formal de la belleza:

> Las cosas en su singularidad son bellas según su propia razón, es decir según la propia forma [...] todo participa de la belleza y el bien, puesto que cada cosa es bella y buena según su propia forma. (*In De div. nom.*, IV, lect. 5.)

La consideración de la forma como dimensión fundamental de la belleza ha sido enseñada en la corriente neoplatónica: siempre se identificaba la belleza con la forma, y Plotino afirmaba que la belleza era la irradiación de la forma sobre la materia.[49]

Al asumirla el Aquinate, no se refiere sólo a las formas accidentales o sustanciales, sino también a una forma más profunda, a la forma de las formas, al acto de ser. En este sentido entiende la afirmación de Plotino: «Perder belleza es perder ser».[50] Si se va subiendo en los distintos grados de la escala de los entes, se gana belleza al ganarse ser.

Santo Tomás da, además de esta definición descriptiva de la belleza, y en conexión con ella, una definición esencial, que le permite situar la belleza en el orden trascendental:

> [...] la belleza añade al bien cierto orden a la facultad cognoscitiva, de manera que se llama bueno a lo que agrada en absoluto al apetito, y bello a aquello cuya sola aprehensión agrada. (*Summa*, I-II, q. 27, a. 1, ad 3.)

---

47 *Cf.* Abelardo Lobato, *Ser y belleza*, Barcelona, Herder, 1965, pág. 103.
48 *In Sent.*, II, d. 13, q. 1, a. 2, in c.
49 *Cf.* Plotino, *Enéadas*, I, 6, 2.
50 *Ibid.*, V, 8, 9.

Lo bello es aquello cuyo conocimiento agrada. También lo bueno produce satisfacción. Lo bueno y lo bello causan el mismo efecto en el hombre: el agrado o la complacencia. Sin embargo, las dos complacencias son distintas: la complacencia amorosa resulta de la posesión del objeto bueno, mientras que la complacencia estética es una consecuencia de la presencia de lo bueno ante la contemplación cognoscitiva. Tanto la bondad como la belleza guardan relación esencial con el apetito; ambas lo aquietan, pero de distinta manera: lo bueno, al ser poseído realmente; lo bello, al ser conocido.

Como se indica en esta definición de belleza, el conocimiento le es esencial, no sólo en cuanto a su intervención como raíz de todo apetito, sino también por causar directamente el goce estético. Este conocimiento es el intelectual, porque es el que propiamente conoce lo que las cosas son. En el hombre es también imprescindible el conocimiento sensible, que, aunque sólo proporciona los aspectos cualitativos y cuantitativos de la realidad, sin embargo facilita un conocimiento de algo concreto y singular, condición imprescindible para todo apetito. De este modo, lo que la belleza añade al bien, en el caso de hombre, es el conocimiento sensible-intelectual, en cuanto también satisface al apetito, originando el placer estético.

Las criaturas

Creación y ejemplarismo

De la doctrina del ente y de sus atributos, basada en la de la participación del ser, santo Tomás infiere la condición de criatura de todo ente participado y, por ello, finito. «De ser por participación se deduce que ha de ser causado por otro.»[51] Todo ente participado es creado, porque, según su estructura entitativa:

> [...] es necesario que todas las cosas, menos Dios, no sean su propio ser, sino que participen del ser, y, por lo tanto, es necesario que todos los entes, que son más o menos perfectos en razón de esta diversa participación, tengan por causa un primer ente que es del todo perfecto. (*Summa*, I, q. 44, a. I, in c.)

La estructura metafísica de la realidad no permite afirmar que sea increada, ni que se haya autocreado: revela que ha sido creada por

[51] *Summa*, I, q. 44, a. I, ad I.

Dios. El mundo procede de Dios por creación. La realidad creada no es el absoluto, ni por ello suficiente y autónoma en su misma realidad, sino que entitativamente es dependiente de Dios.

En sentido amplio, la acción de crear significa toda la producción de un ente. En sentido propio, crear consiste en hacer algo de la nada: «Crear no es otra cosa que producir algo en el ser sin materia previa».[52] Únicamente Dios puede crear: «La creación es acción propia de Dios».[53] Sólo Dios, perfección y poder infinito, «produce las cosas en su ser a partir de la nada».[54]

> La creación es la producción de algo en toda su sustancia sin presuponer nada increado o creado por alguien. Así, hay que concluir que nadie puede crear algo. Sólo Dios, que es la primera causa, puede hacerlo. (*Summa*, I, q. 65, a. 3, in c.)

Propiamente las criaturas no crean. Como causas finitas, sólo causan efectos finitos. Producen otros entes, pero este poder no es el de crear. En la causación de las criaturas no hay una producción de la nada, una fabricación total: se produce una cosa de otra. Se necesita siempre una materia previa, una capacidad de recibir alguna cosa por influencia de otra. En cambio, Dios al crear no necesita nada más que su potencia productiva.

De la creación, o de la acción de Dios produciendo toda la entidad de las cosas, se desprende, en primer lugar, que ninguna criatura puede crear: «Producir algo sin presuponer la existencia de algo, es propio del poder infinito; y no puede corresponderle a ninguna criatura».[55] Ni incluso ninguna criatura puede recibir este poder de Dios, ni de forma natural ni milagrosa. No puede participar de este poder exclusivo de Dios ni como instrumento. No es posible porque:

> [...] es preciso que, en lo causado por el instrumento, haya quien reciba la influencia de la causa primera, cosa que va contra la noción de creación, pues ésta nada presupone. Luego, nadie más que Dios puede crear, ni como agente principal ni como instrumento. (*Cont. Gent.*, II, c. 21.)

---

[52] *Cont. Gent.*, II, c. 16.
[53] *Ibid.*, II, c. 21.
[54] *Summa*, I, q. 45, a. 2, in c.
[55] *Ibid.*, I, q. 65, a. 3, ad 3.

En segundo lugar, de la concepción criatural del ente se sigue que la creación, el «hacer» o «sacar» de la nada, no implica «un cierto cambio entre dos extremos existentes»,[56] como si la nada fuese una entidad. El entendimiento humano la concibe como una cierta mutación: «En cuanto que nuestro entendimiento se la representa como si una misma cosa no existiese antes y sí después».[57] La creación no implica movimiento.

Al definirse el acto de crear como hacer de nada algo, parece, sin embargo, que realice una mutación. Explica santo Tomás:

> La creación no es un cambio más que en nuestro modo de entender. Pues propio del cambio es que un mismo sujeto tenga un modo distinto de ser antes y después del cambio. [...] Pero en la creación, por la cual todo el ser de la cosa creada toma realidad, no se puede suponer algo permanente en distintos estados antes y después a no ser sólo según nuestro modo de entender, es decir, en cuanto que nos representamos primero la cosa creada como no existiendo y después como ya existente. [...] No obstante, puesto que el modo que tenemos de expresarnos sigue al modo de entender, expresamos la creación refiriéndonos al cambio, y por eso decimos que crear es hacer algo a partir de la nada. (*Summa*, I, q. 45, a. 2, ad 2.)

El motivo principal que impide comprender adecuadamente la creación y, como consecuencia, el carácter de criatura de todo ente compuesto y finito, es el considerar que está esencialmente vinculada con el tiempo. Parece que no sea posible pensar que el mundo haya sido creado desde la eternidad. Desde lo creado, porque si las cosas creadas hubieran existido desde siempre, desde toda la eternidad, no habría tránsito de la nada al ser. Tampoco, por parte del creador, porque «Dios es causa de todas las cosas, y la causa debe preceder en duración a aquello que se hace por acción de la causa».[58]

Por el contrario, a diferencia de los otros pensadores creacionistas de su época, afirma que la creación no requiere tiempo alguno. Por ser un acto instantáneo e indivisible, no hay movimiento, tránsito de un modo de ser a otro ni, por tanto, tiempo, que es su medida. La creación es una aparición de un ente, que no de ningún otro ni de

---

[56] *Ibid.*, I, q. 45, a. 2, ad 4.
[57] *Cont. Gent.*, II, c. 17.
[58] *Ibid.*, II, c. 38.

ninguna parte. Debe tenerse en cuenta que la nada no existe y no es por tanto, punto de partida de la creación. Además, respecto al segundo argumento explica que:

> Respecto a lo que se dice en primer lugar –que el agente necesariamente precede al efecto que es hecho por su operación–, esto es verdadero en los agentes que hacen algo por movimiento; porque el efecto no está sino en el término del movimiento, pues es necesario que se dé el agente ya cuando comienza el movimiento. Pero en los agentes que obran instantáneamente no es necesario esto [...]. (*Cont. Gent.*, II, c. 38.)

Nota además que la afirmación de la eternidad de la realidad no afectaría a la trascendencia de Dios. No quedaría identificado Dios y el mundo:

> Aun cuando el mundo hubiera existido siempre, sin embargo, no se igualaría a Dios en la eternidad [...]. Porque la existencia divina es una existencia total y simultánea sin sucesión. Esto no se da en el mundo. (*Summa*, I, q. 46, a. 2, ad 5.)

Es posible racionalmente sostener que el mundo no haya tenido un «primer día», un primer momento, porque incluso en este caso la realidad se mostraría creada. Su duración eterna tendría su causa en Dios, y el mundo continuaría dependiendo absolutamente de su causa. Santo Tomás recuerda el ejemplo de san Agustín de que si un pie estuviese desde toda la eternidad sobre el polvo, habría estampado siempre su huella en él y nadie dudaría que es causada por el que lo pisa.[59]

> [...] hay que tener presente que la causa eficiente que obra por el movimiento, precede a su efecto en el tiempo, porque el efecto no se da más que al final de la acción y es necesario que todo agente sea el principio de la acción. Pero si la acción es instantánea y no sucesiva, no es necesario que el agente preceda en duración a lo que hace. (*Summa*, I, q. 46, a. 2, in c.)

Sin embargo, el Aquinate admite, como la fe cristiana enseña, que el mundo tuvo un origen en el tiempo, que todo lo creado ha comenza-

[59] *Cf.* San Agustín, *La ciudad de Dios*, X, 31, 311.

do a existir. Precisa no obstante que es meramente una proposición teológica, «creíble, pero no demostrable o cognoscible».[60]

Es necesario mantener la suspensión del juicio, en el ámbito filosófico, respecto a la eternidad o temporalidad de la creación. Si se intentara probar esto último, que es artículo de fe, no se darían razones concluyentes.

> Es útil que se tenga esto presente a fin de que, presumiendo de poder demostrar las cosas que son de fe, alguien presente argumentos no necesarios y que provoquen risa en los no creyentes, pues podrían pensar que son razones por las que nosotros aceptamos las cosas que son de fe. (*Summa*, I, q. 46, a. 2, in c.)

Esta observación confirma que santo Tomás siempre ve lo creído por la fe como racional, aunque en un nivel superior a la capacidad racional humana. Esta racionalidad trascendente de los contenidos de la fe, precisamente por su carácter racional, se armoniza siempre con la razón del hombre.

Para explicar filosóficamente el modo de la creación, una vez definida su naturaleza, santo Tomás utiliza igualmente principios aristotélicos, pero incorpora también la doctrina del creacionismo ejemplarista agustiniano, de origen platónico, que tiene un carácter nuclear y fundante en el pensamiento de san Agustín. Como el gran platónico cristiano no podía admitir, ni desde la razón ni desde la fe, que la acción creadora de Dios fuera irracional, afirmaba la existencia de ideas eternas, de las que las cosas existentes en el mundo son pálidos reflejos. Las ideas son así los modelos o ejemplares de todos los entes, tanto de los específicos como de los individuales.

Aunque platónico, san Agustín no pudo admitir la existencia de un mundo de ideas subsistente en sí mismo, tal como afirmaba Platón, ni existente en una mente universal, como había enseñado Plotino; ello hubiera supuesto entender que la creación se habría realizado según un modelo independiente de Dios y al que, por tanto, Dios mismo estaría supeditado. Resolvió este grave inconveniente del platonismo para el pensamiento cristiano transformando las ideas de Platón, realidades subsistentes en sí mismas, en ideas divinas.

Las ideas platónicas existen en Dios igual que las obras de arte están en la mente de un artista con anterioridad de su realización.

---

[60] *Summa*, I, q. 46, a. 2, in c.

Dios ha creado el mundo según estas ideas, que son así sus ideas ejemplares. Las ideas ejemplares son las ideas de la inteligencia eterna de Dios. De este modo, las ideas platónicas quedan situadas como existentes en la mente divina. Con ello se profundiza la metafísica platónica, porque la eternidad de las ideas queda fundamentada en la única y verdadera eternidad de Dios.

Santo Tomás, siguiendo fielmente a san Agustín, admite la existencia del mundo de las ideas y también las coloca en la mente divina. Declara explícitamente que:

> El doble carácter de las ideas establecido por Platón, esto es, como principio de conocimiento y generación de las cosas, hay que situarlo en la mente divina. En cuanto principio efectivo, puede ser llamado *ejemplar* [...]. En cuanto principio cognoscitivo, propiamente se llama *razón*; y también puede pertenecer al conocimiento especulativo. En cuanto ejemplar, está relacionado con todo lo que Dios hace en cualquier tiempo. En cuanto principio cognoscitivo está relacionado con todo lo conocido por Dios, incluso aunque nunca fuera hecho; y relacionado también con todo lo que es conocido por Dios según su propia razón y por especulación. (*Summa*, I, q. 15, a. 3, in c.)

Sin embargo, el Aquinate amplía esta modificación agustiniana del platonismo haciendo que las ideas divinas sean la misma esencia de Dios en cuanto conocida; que las ideas ejemplares no constituyan un sistema inteligible independiente de Dios, sino su misma esencia o naturaleza, que Él conoce como modelo de las esencias de las cosas:

> Él mismo conoce perfectamente su esencia; por lo tanto, la conoce de cualquier modo como pueda ser conocida. Puede ser conocida no sólo como es en sí misma, sino en cuanto que es participable según algún modo de semejanza por las criaturas. Cada criatura tiene su propia especie por la que de algún modo participa de la semejanza de la esencia divina. Así, pues, como Dios conoce su esencia como imitable por tal criatura, la conoce como idea y razón de tal criatura. (*Summa*, I, q. 15, a. 2, in c.)

Con esta explicación santo Tomás pudo resolver el problema —que dejó pendiente san Agustín— de compaginar la multiplicidad de las ideas ejemplares con la simplicidad de Dios. También dejó claramente establecido que Dios es el modelo, primer ejemplar o prototipo de todo lo que crea. Las cosas creadas son imitaciones, o copias, de Dios.

Su esencia divina es causa ejemplar remota y externa, de manera parecida a como lo es un paisaje que un pintor contempla para reproducirlo en un cuadro.

Bondad y maldad en las criaturas

Una de las primeras características de lo creado es la existencia de una grandísima diversidad de especies y de numerosos y distintos individuos de una misma especie. La distinción y diversidad de los entes creados también proviene de Dios, que con esta multiplicidad busca la perfección del universo y la plena manifestación de sus infinitas perfecciones.

> [...] las cosas creadas no pueden alcanzar una perfecta semejanza de Dios dentro de una sola especie de criaturas, porque, al exceder la causa al efecto, lo que está en la causa en modo simple y unificado se encuentra en el efecto de modo compuesto y multiplicado. (*Cont. Gent.*, III, c. 45).

Ningún ente, ni ningún conjunto ordenado de entes, pueden representar en absoluto la perfección de Dios. Todas las representaciones son siempre finitas y no pueden así agotar las perfecciones infinitas de Dios. No obstante, se puede concluir que:

> Muchos bienes finitos son mejor que uno solo, pues aquéllos tendrían lo que éste y aun más. [...] Luego es más perfecto el universo creado si hay muchos grados de cosas que si hay uno solo. (*Cont. Gent.*, II, c. 45.)

La cantidad y diversidad de las criaturas es una expresión de la liberalidad o generosidad de Dios, nunca medible con criterios humanos, a los que siempre sobrepasa. Además, Dios crea y actúa en el mundo, pero sin necesitar de él, porque:

> Obrar movidos por la necesidad no es más que algo propio de seres imperfectos, hechos para obrar y recibir. Pero esto no le corresponde a Dios. Por eso, sólo Él es liberal en grado sumo, porque no actúa por utilidad, sino sólo por su bondad. (*Summa*, I, q. 44, a. 4, ad I.)

Los entes participados, por ser criaturas, tienen a Dios como primer principio pero también como último fin. De manera que:

> En la salida de las criaturas a partir del primer principio se considera un cierto proceso circular o de retorno, en cuanto que todas las cosas vuel-

ven, como al fin, a aquello de lo que habían salido como del principio. (*In Sent.*, I, d. 14, q. 2, a. 2, in c.)

Santo Tomás prueba que Dios es el fin último de todas las criaturas partiendo de la universalidad del principio de finalidad, que establece: «Todo agente, cuando obra, tiende a algún fin». Claramente se advierte en los entes espirituales. «No cabe duda de que los que obran intelectualmente lo hacen por un fin, puesto que con la mente conciben lo que llevarán a cabo con la acción, y con tal concepto previo obran, que es obrar intelectualmente.» También se cumple el principio de finalidad en los entes meramente naturales, o que no obran por el entendimiento, sino por su naturaleza, como lo hacen los entes inertes, las plantas y los animales.

Así como en el entendimiento previdente existe una total semejanza del efecto que se realizará mediante la acción, así también, en el agente natural preexiste la semejanza del efecto natural, por la que se determina la acción a dicho efecto; por eso vemos que el fuego engendra al fuego y la oliva a la oliva. Por tanto, así como el que obra de modo intelectual tiende mediante su acción a un fin determinado, del mismo modo tiende el que obra de modo natural. (*Cont. Gent.*, III, c. 2.)

Todos los entes obran por un fin, que es siempre algo que les conviene y, por tanto, por su bien. Del principio de finalidad se sigue el principio de conveniencia: «Todo agente obra por un bien». Los dos principios coinciden en universalidad. Tampoco ninguno de los dos puede ser sustituido por la explicación de la actividad por el azar:

Decimos que una cosa ocurre por casualidad o por azar cuando procede de la acción de un agente al margen de su intención. Pero en las obras de la naturaleza vemos que siempre o casi siempre ocurre lo mejor, como sucede en las plantas, cuyas hojas están de tal manera dispuestas que protegen el fruto, y como ocurre en la disposición de las partes del animal, aptas para que éste se defienda. Si esto sucediera sin intentarlo el agente natural, habría de proceder de la casualidad del azar. Lo cual es imposible, porque lo que ocurre siempre o de ordinario, no es casual ni fortuito, lo que ocurre rara vez, sí lo es. El agente natural tiende, pues, hacia lo mejor, y con mayor razón el que obra intelectualmente. (*Cont. Gent.*, III, c. 3.)

La universalidad del principio de finalidad, o de conveniencia, no queda afectada por la existencia del azar o de la causalidad: el azar es un efecto accidental, porque su causa se ha unido a otra por accidente. Así, por ejemplo, se dice que es por azar encontrar un tesoro al cavar una fosa para sepultar a alguien, pues tanto el que cavó la sepultura como el que enterró el tesoro obraron por un fin.[61] El azar está en que ambos fines se encontraron. Sin embargo, este accidente no se produciría sin la tendencia necesaria a un fin de los dos agentes.

Lo accidental supone siempre lo esencial. El azar es la concurrencia de dos acciones que son intencionales. Los hechos que se producen por azar, sin razón de ser o de inteligibilidad, y que incluso parecen ocurrir fuera de toda intención, son efectos fortuitos, y como tales son excepcionales. Las acciones naturales se distinguen de las fortuitas por la constancia o persistencia de las primeras. El azar, por ser accidental, no puede causar lo que ocurre siempre.

Por ser el Creador el sumo bien, es también el sumo fin. Dios es el último fin, en el sentido de «algo preexistente que se ha de alcanzar».[62] Por ello, todas las criaturas tienden a asemejarse a Dios en el ser y en el obrar. El grado de bondad que buscan viene determinado por su medida de participación en el ser: «Las criaturas no consiguen la bondad tal cual se encuentra en Dios, aunque cada una de ellas copie a su manera la bondad divina».[63] Con la semejanza divina las criaturas alcanzan a Dios, su fin o perfección última. No lo hacen de la misma manera, sino según el modo fijado por su misma naturaleza:

> Todas las criaturas, incluso las que carecen de entendimiento, están ordenadas a Dios como a su último fin, y cada una de ellas lo alcanza en la medida en que participa de la semejanza divina, pero las criaturas intelectuales lo alcanzan de un modo especial, es decir, entendiendo con su propia operación a Dios. Por ello es preciso que esto sea el fin de la criatura intelectual, o sea, el entender a Dios. (*Cont. Gent.*, III, c. 25.)

Sólo los seres racionales, además de la semejanza de la bondad divina, como todas las otras criaturas, tienen como fin propio una mayor similitud, al unirse a Dios por la vía del entendimiento. En esta unión con Dios encontrarán la felicidad: no sólo participarán de la bondad

---

61 *Cf. In Physic.*, II, lect. 8.
62 *Cont. Gent.*, III, c. 18.
63 *Ibid.*, III, c. 21.

divina, sino también de su bienaventuranza divina, sin importar que este conocimiento no sea perfecto.

La tendencia universal al bien requiere dar una explicación de la razón de la existencia del mal en el mundo, y santo Tomás sigue la solución de san Agustín al complejo problema del mal: asume la definición agustiniana del mal como privación de un bien que debería tenerse. La carencia del bien, que implica el mal, es una privación de algo, en la sustancia o en la acción, no sólo en cuanto que se da su falta, sino también por ser propio de la naturaleza del sujeto.

El mal es «la privación de lo que algo tiene y debe tener por naturaleza».[64] El mal es una privación tomada en el sentido de la carencia de aquello que un ente «podría» y «debería» tener; no basta la falta de algo que se podría poseer porque no repugna a la naturaleza propia —como el pelo rubio en el hombre—, sino que además sea exigida por esta naturaleza, como el no tener manos. De ahí que el mal, en sí mismo, no tenga esencia o naturaleza.

Si el mal carece de esencia y también, por consiguiente, de entidad —sólo tiene existencia, que le da el ser de la sustancia a la que afecta—, a la inversa, puede decirse que no hay naturaleza mala. No hay cosas malas por naturaleza, como se afirmaba en el maniqueísmo; ningún mal es una sustancia.

El mal se encuentra en una sustancia, aunque como un inconveniente para ella. El mal está situado en un medio al que no le conviene y que nunca le ha convenido. Es un estado de inconveniencia que implica y que produce la corrupción, el daño y el sufrimiento. El mal existe, pero no es —como creían los maniqueos— una entidad natural ni, por tanto, una naturaleza. Todo ente considerado en sí mismo es bueno; cuando se corrompe su naturaleza, aparece el mal.

Sin entidad, el mal no puede causar otro mal. El mal es causado por el bien, pero no en cuanto bien, sino en cuanto deficiente y de manera accidental. Respecto al mal en los entes naturales, indica el Aquinate que proviene:

> De parte del agente, como cuando el agente *es deficiente en su potencia*, de lo que resulta que la acción es defectuosa y el efecto deficiente; por ejemplo, cuando el estómago es de constitución débil, resulta una digestión imperfecta. [...] Pero la deficiencia de *potencia* que sufre es un accidente que le sobreviene al agente en cuanto tal, pues no obra por lo que le falta

[64] *Ibid.*, III, c. 7.

> de *virtud*, sino al contrario, por lo que de *virtud* tiene, ya que, si careciera en absoluto de ello, en modo alguno obraría. Según esto, el mal es causado por parte del agente accidentalmente, porque éste tiene *potencia* defectuosa [...]. Y tenemos el mismo resultado si el efecto y el defecto de la acción son producidos por el instrumento o de otra cosa cualquiera, que se requiera para producir la acción del agente [...]. (*Cont. Gent.*, III, c. 10.)

En el origen del mal en la naturaleza está un defecto de una causa agente que ya no es eficiente, o de una causa instrumental. Cuando el mal físico, o en la naturaleza, no es natural sino causado por la acción del hombre, el defecto está sólo en que sus actos no son conformes con el fin, con el bien, al que dirige la recta razón. El acto malo, el que está privado de la conformidad que debería tener, a diferencia del mal físico, está en sentido propio en el acto.

> [...] el vicio moral consiste en la sola acción y no en un efecto producido, porque las virtudes morales son para obrar y no para producir por sí mismas. [...] Por lo tanto, el mal moral no se considera como un efecto de la materia o de la forma, sino como un resultado de la acción del agente. (*Cont. Gent.*, III, c. 10.)

Para determinar lo defectuoso del acto, debe tenerse en cuenta que en él intervienen cuatro principios activos ordenados: el objeto; la razón, movida por el objeto; la voluntad, movida por la razón; y las potencias ejecutoras, movidas por la voluntad. El defecto está en el tercero, en la voluntad:

> [...] el vicio moral se da primera y principalmente en el solo acto de la voluntad, y con razón, puesto que un acto se llama moral porque es voluntario. Luego la raíz y el origen del defecto moral se ha de buscar en el acto de la voluntad. (*Cont. Gent.*, III, c. 10.)

Esta deficiencia, o defecto, no es natural, porque entonces la voluntad siempre haría el mal, que se convertiría así en necesario, y por el contrario realiza también actos buenos. Es un defecto voluntario. Sin embargo, como «en la voluntad, el defecto de ordenación de la razón y al propio fin precede al pecado de la acción», podría pensarse que el origen del mal moral está en este defecto previo en la razón. No es así, porque en sí misma esta deficiencia de la razón no es moral. El defecto de la razón remite a la voluntad, porque ésta «puede hacer

que la razón considere actualmente o deje de considerar, o que considere esto o aquello».[65]

Es la voluntad la que no sólo decide elegir o no lo que le presenta la razón, sino también hacer que deje de considerar un objeto desordenado y en su lugar lo haga con otro ordenado. La verdadera causa del mal moral, la causa próxima e inmediata, está en el acto de elección, en la libertad de la voluntad.

Puede decirse también, por consiguiente, que el mal —no en cuanto tal, que no es causa— es causa accidentalmente.

> Un defecto de la causa se reproduce en el efecto. Ahora bien, un mal es un defecto de la causa. No puede, sin embargo, ser causa de por sí, porque una cosa no es causa por lo que tiene de deficiente, sino por lo que tiene de entidad; pues si fallara totalmente, no podría ser causa de nada. Luego el mal es causa de algo, no de por sí, sino accidentalmente. (*Cont. Gent.*, III, c. 14.)

Se desprende, por último, que a diferencia del bien, el mal no es causa final. El mal nunca es fin; en cuanto tal, no es apetecido por nadie: cuando se elige un mal se hace bajo apariencia de bien. El mal en la naturaleza no es una de sus finalidades, y tampoco es siempre fruto del azar. La privación del mal proviene de la defectibilidad de las criaturas, que, por ello, necesariamente pueden fallar.

> En los agentes naturales, el mal en la acción proviene del defecto de la potencia activa, de modo que si el agente tiene una potencia defectuosa, dicho mal será ajeno a la intención, pero no casual, pues necesariamente se ha de seguir si tal agente tiene siempre o casi siempre esta deficiencia de potencia activa. (*Cont. Gent.*, III, c. 6.)

Los entes naturales, sin embargo, no buscan nunca el mal en cuanto tal o el mal absoluto. Los cambios sustanciales, procurados siempre por la naturaleza, que implican la corrupción o alteración y, por tanto, que algo quede privado de su forma, no son un mal. Estas privaciones son malas relativamente, porque son un medio para un bien, que es el directamente perseguido.

> Pues nunca se produce el cambio de la corrupción sin el de la generación; y, por consiguiente, el fin de la corrupción sin el de la generación;

[65] *Ibid.*, III, c. 10.

> [...] puesto que la naturaleza no intenta el fin de la corrupción separadamente del fin de la generación, sino uno y otro juntamente [...]. Por consiguiente, la naturaleza no intenta directamente las privaciones, sino indirectamente; mientras que las formas inténtalas directamente. (*Cont. Gent.*, III, c. 6.)

La naturaleza no busca destruir el agua cuando la evapora; no la corrompe, sino que hace que haya vapor o nubes, que se generan a partir de ella, de manera que cuando existen éstas ya no hay agua de mar. La naturaleza lo que intenta directamente es la formación de las nubes. La transformación del agua se da en cuanto va unida a la generación de la nube.

En el caso del mal moral, puede parecer que sea un fin. Es patente que voluntaria y libremente se realizan malas acciones, aunque santo Tomás mantiene que el mal nunca es fin y advierte que sólo es querido indirectamente. La finalidad directa de la voluntad del agente intelectual siempre es el bien y la felicidad, que sigue a su posesión.

> [...] la voluntad, sin embargo, tiende también a los medios que uno quiere en orden a otra cosa, aunque en absoluto no los quiera; por ejemplo, quien arroja la mercancía al mar para salvarse, no intenta el arrojarla, sino el salvarse; [no] queriéndolo absolutamente, sino sólo en vistas a la consecución. Así se dice que la maldad y el pecado son voluntarios como lo es el arrojar las mercancías al mar. (*Cont. Gent.*, III, c. 6.)

En este ejemplo del Aquinate se quiere relativamente, o por accidente, un mal: no es querido por sí mismo, o en absoluto, sino para un bien, el salvarse. Siempre se quiere el bien, pero puede quererse conllevando un mal inevitable, el cual es así querido indirectamente. Incluso si se pudiera se intentaría que no acompañara al bien.

> Y que alguien intente tales bienes, que van mezclados casi siempre de privaciones del bien verdadero, obedece a que muchos viven según el sentido, en razón de que lo sensible nos es más manifiesto y mueve más eficazmente en los casos concretos que es donde tiene lugar la operación. Sin embargo, a la posesión de muchos de estos bienes sigue la privación del verdadero bien. (*Cont. Gent.*, III, c. 6.)

El hombre

El espíritu

Dentro de la diversidad de las cosas, en la escala de los entes, ocupando los lugares más altos en perfección, fue conveniente que estuviera el hombre:

> [...] fue a propósito para la suma perfección de las cosas que hubiese algunas criaturas que obrasen como Dios obra, y, obrando Dios, por entendimiento y voluntad, fue conveniente que hubiese algunas criaturas con entendimiento y voluntad. (*Cont. Gent.*, II, c. 46.)

Esta privilegiada situación del hombre la expresa santo Tomás con dos imágenes neoplatónicas. Según la primera, afirma que «el alma humana es como horizonte y confín de lo corpóreo e incorpóreo». Como la línea del horizonte, en que se ve juntarse lo superior con lo inferior, el cielo con la tierra, en el hombre se une el espíritu con la materia. En la parte superior al hombre, de la escala de los entes, está el mundo infinito de lo espiritual, y en la inferior se encuentra el universo corpóreo, que tiene el peso de la materia. El hombre, tal como se encuentra en la escala entitativa, es el confín o extremo de dos mundos, y su alma es medianera entre lo espiritual y lo material.

Puede, por ello, decirse con una segunda imagen que el hombre es un anillo que enlaza el espíritu y la materia, en una unión que parece milagrosa. En la escala de los entes, o de grados de perfección, existe una:

> [...] admirable conexión de las cosas. Siempre está unido lo ínfimo del género supremo con lo supremo del género inferior, como algunas especies inferiores del género animal exceden en muy poco la vida de las plantas, por ejemplo, las ostras, que son inmóviles y sólo tienen tacto y a modo de plantas se agarran a la tierra. Por lo cual dice Dionisio [en el libro VII de *Los nombres divinos*] que «la sabiduría divina unió los fines de las cosas superiores con los principios de las inferiores». Esto da lugar a considerar lo supremo del género corpóreo, es decir, el cuerpo humano, armónicamente complexionado, el cual llega hasta lo ínfimo del género superior, o sea, el alma humana, que ocupa el último grado del género de las sustancias intelectuales, como se ve por su manera de entender [necesita de lo sensible]. (*Cont. Gent.*, II, c. 68.)

Santo Tomás demuestra la existencia, en el hombre, del espíritu por la naturaleza de la intelectualidad humana y de su voluntad libre, y prueba la existencia del espíritu del hombre, o de su alma espiritual, a partir de la facultad intelectiva, mediante un doble procedimiento. Uno es indirecto y se encuentra en Aristóteles: de la naturaleza completamente inmaterial de los objetos entendidos, ya que son universales —puesto que la materia individualiza—, se infiere la de los actos de la facultad para conocerlos; a partir de éstos, la inmaterialidad de las facultades, y desde ellas se concluye la inmaterialidad del alma y también su sustancialidad, porque ha actuado de manera autónoma.[66] El alma humana es, por ello, un espíritu.

La segunda demostración es directa, porque se basa en el autoconocimiento de sí por el pensamiento. Siguiendo a san Agustín,[67] explica el Aquinate:

> El conocimiento que tiene de su alma cada uno en cuanto a lo que le es propio, es el que cada uno tiene de su alma, según que tiene ser en sí mismo como tal individuo. Y así, por este conocimiento se conoce si existe el alma, como cuando alguien percibe que tiene alma; en cambio, por el otro conocimiento se sabe qué es el alma y cuáles son sus propiedades. (*De verit.*, q. 10, a. 8, in c.)

Por el anterior conocimiento de sí mismo, el espíritu se conoce en su esencia, o naturaleza universal. En cambio, en este conocimiento el alma se conoce de manera individual y existencial. También se diferencia del anterior conocimiento, el indirecto, por su inmediatez y, por tanto, por su mayor certeza, a pesar de no proporcionar contenidos esenciales sino contingentes; es un conocimiento que consiste únicamente en la percepción intelectual de la existencia de la propia alma.

Santo Tomás explica este conocimiento de sí como un hábito intelectual de conocer la propia existencia. La interioridad humana, por su misma presencia, muestra disposición a conocerse conscientemente en su existir, y eso es lo que san Agustín denominaba «memoria de sí».[68] Previamente a la recepción de los datos sensibles, que proporciona el conocimiento sensible, y al mismo acto de entender, el hom-

[66] *Cf. Summa*, I, q. 75, a. 2, in c.
[67] San Agustín, *La Trinidad*, IX, 4.
[68] *Summa*, I, q. 93, a. 7, ad 3.

bre tiene una disposición permanente —parecida a lo que se recuerda en lo retenido en la memoria conceptual— para conocerse a sí mismo de este modo.

> Nuestro entendimiento no puede conocer nada en acto con anterioridad a la abstracción de las imágenes ni puede tampoco poseer un conocimiento habitual de las cosas distintas de sí misma, sin embargo, su esencia le es presente e innata, de modo que no necesita recibirla de las imágenes. Así la mente, antes de que abstraiga de las imágenes tiene conocimiento habitual de sí misma, por el que puede percibir que existe. (*De verit.*, q. 10, a. 8, ad 1.)

La autopercepción intelectual del propio yo no está siempre en acto, ni tampoco es una mera potencia: es un conocimiento habitual de sí mismo que se actualiza al estar en acto de entender. El hombre no tiene siempre conciencia actual de su propio ser, sino solamente en cuanto está pensando: «Nadie puede pensar que él no existe, asintiendo a este juicio, pues en el acto mismo de pensar algo, percibe que existe».[69]

El conocimiento intelectual humano necesita ser informado por la sensibilidad para poder ejercer la intelección de una manera actual. En el acto de entender, cada hombre tiene una autopresencia de sí mismo. Este singular conocimiento intelectual, por el que cada uno percibe que existe al pensar algo, no es una intelección objetiva que proporcione un conocimiento de la esencia, o naturaleza, de la interioridad, sino que es una experiencia o percepción inmediata de la mente misma, del propio yo.

Este conocimiento en el que se advierte la propia existencia, en cuanto al modo no es abstractivo ni conceptual, sino perceptivo e inmediato. En cuanto al contenido, es inteligible, singular y contingente, y su negación no resulta algo incompatible con el principio de no contradicción. A pesar de esta última limitación tiene una evidencia privilegiada, porque constituye a la conciencia en acto. Por ello, la percepción de la existencia del yo pensante acompaña a todo pensamiento en acto.

El conocimiento intelectual de las esencias de los entes requiere la inteligibilidad propia, aunque sea sólo perceptiva y existencial. La autopresencia intelectiva, aunque sea mínima, como la que se da en el hombre, es necesaria para explicar su entendimiento, su potencia

---

69 *De verit.*, q. 10, a. 12, ad 7.

intelectual o su capacidad receptiva respecto a los inteligibles que han tenido que ser abstraídos de las imágenes sensibles, tal como descubrió Aristóteles. Sin conciencia de sí, el conocimiento transcurriría sin que el propio sujeto lo advirtiera.

Desde el agustinianismo, santo Tomás fundamenta la doctrina aristotélica del conocimiento no sólo en cuanto que precisa que el conocimiento es siempre de alguien, de un sujeto cognoscente concreto, sino también porque la autoconciencia es la raíz del entendimiento agente. Por su intrínseca inteligibilidad —no en acto sino en hábito—, el entendimiento puede ser activo, puede poseer el entendimiento agente: «La mente misma es inteligible en acto, y según esto le compete el entendimiento agente que hace los inteligibles en acto».[70]

Por el entendimiento, el hombre está abierto a toda la realidad. El conocimiento intelectual le es útil para reparar su deficiencia en cuanto parte del todo, parte de toda la realidad creada:

> Una cosa puede ser perfecta de dos modos. De uno, en cuanto a la perfección de su ser, que le compete según su propia especie. Sin embargo, puesto que el ser específico de una cosa es distinto del ser específico de otra, por ello, a la perfección tenida de este modo, por cualquier cosa creada, tanto le falta de perfección absoluta cuanto más perfecta se encuentra en otras especies, de suerte que la perfección de una cosa, en sí misma considerada, es imperfecta, como parte que es de la perfección de todo el universo, la cual surge de las perfecciones de todas las cosas singulares unidas entre sí. (*De verit.*, q. 2, a. 2, in c.)

El hombre, por ser parte del todo, posee esta clase de perfección, que en realidad es una perfección imperfecta. Sin embargo, tiene además otra perfección que compensa esta limitación:

> [...] para que haya algún remedio a este tipo de imperfección, hay otro modo de perfección en las cosas creadas según el cual la perfección que es propia de una cosa se encuentra en otra. Y ésta es la perfección de quien conoce en cuanto conoce, porque de este modo la cosa conocida está de alguna manera en el que conoce. Por lo cual se dice en el libro III *De anima* que «el alma es en cierto modo todas las cosas», ya que por naturaleza puede conocer todas las cosas. Y en este sentido es posible que en una sola cosa exista la perfección de todo el universo. (*De verit.*, q. 2, a. 2, in c.)

[70] *Ibid.*, q. 10, a. 6, in c.

El entendimiento humano puede considerarse de una doble manera: como facultad del alma humana, una cualidad que existe en ella, y como entendimiento, o en su relación con lo entendido. En esta última dimensión, el entendimiento no sólo es él mismo, sino también todo lo que conoce.

Como potencia intelectual, para actualizarse, el entendimiento necesita de lo inteligible en acto. Como no posee ningún inteligible, la única manera de obtenerlo es de lo sensible, pero sólo contiene de manera potencial. Lo inteligible en potencia, que se encuentra en las imágenes sensibles, conseguido por el conocimiento sensible de las cosas materiales y singulares, es actualizado por una virtud del mismo entendimiento que se denomina «entendimiento agente». A diferencia del entendimiento en cuanto cognoscente, que entonces recibe el nombre de «entendimiento posible», el entendimiento agente es acto. La actualización del entendimiento posible se realiza por lo inteligible actualizado por el mismo entendimiento agente, que lo ha desmaterializarlo o abstraído y, con ello, lo ha hecho universal, porque la materia no sólo es ininteligible, sino también principio de individuación.

Con esta actualización, al igual que el acto de ser es un constitutivo del ente, el acto de entender constituye lo entendido, lo concebido, o concepto. «El entender es al entendimiento como el ser es a la esencia.»[71] El entender en sí mismo no es un ente sustancial o accidental: es ser. Lo inteligible en acto —los caracteres inteligibles abstraídos de la realidad—, que se une al entendimiento, es la esencia. Lo entendido está así constituido por la esencia inteligible y el acto de entender, que como todo ser hace existir y «entifica» a la esencia. Es un ente entendido, que es expresado como locución, verbo o palabra mental, y es también intencional, porque manifiesta el ente de la realidad, compuesto de ser y esencia.

En la doctrina del conocimiento de santo Tomás, que explica el conocer, en último término, por el ser, lo más fundamental no es la intencionalidad, aunque sea perfectiva del sujeto por remediar su finitud entitativa: lo más propio del conocer es la autopresencia.

El acto de entender y el acto de la propia inteligibilidad que le acompaña no son distintos: ambos pertenecen a la simplicidad del acto de entender. Son como dos actos implicados o comprendidos mutuamente, o como dos fases de un mismo acto, que es el entender.

---

[71] *Cont. Gent.*, I, c. 45.

En un mismo acto el alma entiende lo inteligible y lo expresa en la locución mental, y en cuanto se percibe intelectivamente, se entiende a sí misma. Mientras entiende la realidad, en la fase locutiva del entender, el alma nota su presencia íntima.

La autoconciencia intelectual, estudiada por santo Tomás desde la asunción de la metafísica del espíritu agustiniana, revela la naturaleza de la propia interioridad. Afirmaba san Agustín que la mente por ser inmaterial puede percibirse a sí misma: «Se conoce a sí misma por sí misma, pues es inmaterial».[72] Añade el Aquinate que, además de la inmaterialidad, se advierte que es subsistente y, por tanto, que posee un ser propio.

La interioridad humana es una sustancia que es sólo forma, ya que es inmaterial, subsistente y que, como tal, posee un ser propio y proporcionado a su mera forma. Por esta misma posesión de su ser, esta forma o sustancia está presente a sí misma, posee de modo consciente su propio ser: autoconciencia y subsistencia inmaterial coinciden: «Retornar a su esencia no significa sino que algo subsiste en sí mismo. Pues la forma [...], en cuanto que tiene el ser en sí misma, retorna a sí misma».[73]

El espíritu se muestra como la sustancia inmaterial, la forma que subsiste, que posee un ser propio y que, por ello, es inteligible para sí misma e intelectual, entiende la esencia de los entes. Inmaterialidad, subsistencia y autoconciencia se identifican. Por ello afirma santo Tomás algo a primera vista sorprendente: «Si una arca pudiese subsistir en sí misma, se entendería a sí misma, puesto que la inmunidad de la materia es la razón esencial de la intelectualidad».[74]

También la voluntad, la otra facultad del hombre en cuanto tal, manifiesta la existencia del espíritu humano. Por su facultad volitiva, el hombre tiene voluntad, un apetito que brota del conocimiento intelectual y que quiere el bien conocido por éste. Es un apetito intelectivo por el que el hombre inclina sus acciones al bien en general y no a los meros bienes particulares.

Propiedad característica de la voluntad es la libertad. Santo Tomás considera, con Aristóteles, que el libre albedrío es un poder radicado en la razón, y más inmediatamente en la voluntad, de hacer o de no hacer, de hacer esto o aquello. «Libre es lo que es causa de

[72] San Agustín, *La Trinidad*, IX, 3, 3.
[73] *Summa*, I, q. 14, a. 2, ad 1.
[74] *De spirit. creat.*, q. un., a. 1, ad 12.

sí.»[75] Por la libertad, característica esencial del espíritu, cada hombre ejerce el dominio de sus obras, dispone de sí mismo, se autoposee por su voluntad, o se autodetermina.

La voluntad confiere autonomía, aunque no completa o absoluta: al espíritu le son dadas las primeras determinaciones del entendimiento y de la voluntad, los primeros principios, teóricos y prácticos. Las criaturas espirituales reciben, por naturaleza, su ordenación a la verdad y al bien, que son así orientaciones generales irrenunciables. Tales tendencias no impiden la autonomía de las facultades, entendimiento y voluntad, y representan únicamente una limitación que, sin embargo, no es un defecto o alguna negación: es la condición precisamente para poseer autonomía. El espíritu creado sólo puede tenerla en un cierto grado o límite.

La voluntad libre indica también que es un efecto del espíritu porque, al igual que la mente, vuelve sobre sí misma, se quiere a sí misma; el espíritu se conoce a sí mismo y se ama a sí mismo y a todas sus facultades. Como indicaba san Agustín, ama el conocimiento, tanto el de las cosas externas como la «noticia» de sí, y el «amor», por el que quiere a estas cosas y a la misma «mente» y sus facultades.[76] Este amor, si guarda el orden de la razón no es egoísmo: es un amor natural y fundamento de todo amor.

El alma

La especial posición del hombre en la escala de los entes, que confirma la «admirable conexión» de sus distintos grados, queda justificada con una característica esencial del espíritu humano: ser también alma de su cuerpo. El espíritu del hombre, por lo mismo que es sustancia inmaterial, es también forma del cuerpo.[77] «Es sustancia incorpórea, forma, sin embargo, del cuerpo.» El alma espiritual del hombre, por ser una sustancia inmaterial, es subsistente, posee un ser propio, pero además por su propia naturaleza informa al cuerpo.

La unión del alma y el cuerpo no es como la que puede darse con una sustancia separada ni entre dos sustancias, como se había dicho en la filosofía griega; es la de «una sustancia intelectual unida al cuerpo como forma»[78]. El alma está unida sustancialmente a un cuerpo, o

[75] Aristóteles, *Metafísica*, I, c. 2, n. 9, 982b26.
[76] San Agustín, *La Trinidad*, XIV, 7, 9.
[77] *Cont. Gent.*, II, c. 68.
[78] *Ibid.*

a una materia con la primera actualización, o determinación, de la forma del alma. Esta primera composición corpórea puede considerarse a su vez como el sujeto de las otras perfecciones conferidas también por la forma espiritual.

La unión de alma y cuerpo constituye un compuesto de un cuerpo, tomado como la parte material, y las actualizaciones formales superiores que le siguen, como la parte formal. El alma espiritual, única forma del compuesto humano, confiere todas las determinaciones a la materia, incluida la de la corporeidad.

No representa ninguna dificultad que un espíritu, que es una sustancia y como tal es ya un todo, sea a la vez forma de la materia y, por tanto, una parte que se une a otra parte. La sustancia espiritual cumple con las dos condiciones que debe realizar toda forma con respecto a la materia: una, que la forma sea un constitutivo intrínseco esencial del compuesto, su constitutivo formal, y otra, que junto con el otro constitutivo, el constitutivo material, comparta un único ser.

Aunque la forma del compuesto humano sea una sustancia, un ente subsistente y, por tanto, ya con un ser propio, ello no le imposibilita hacer de forma, y tampoco compartir su propio ser con la materia.

> El que la sustancia intelectual sea subsistente no le impide ser principio formal de la materia, en cuanto comunica su ser a la materia. Porque no hay inconveniente para que el ser por el cual subsiste el compuesto sea el ser de la misma forma, pues el compuesto no es a no ser por la forma, y separados no pueden subsistir. (*Cont. Gent.*, II, c. 68.)

El alma humana, por ser un espíritu, es un alma distinta de la de los animales, ya que no es sólo forma sino una sustancia inmaterial que, a pesar de ser ya sustancia, es a la vez forma de una parte esencial. También es un espíritu, aunque diferente de los otros espíritus, porque éstos no informan a ningún cuerpo.

Por ser una sustancia espiritual, el alma humana tiene un ser propio y proporcionado a su esencia. Es una forma que tiene ser y que, a diferencia de las otras formas que se unen a la materia, para constituir los compuestos vivos, como las plantas y los animales —que se denominan entonces almas—, o para componer los entes inertes, compuestos de forma y materia, es el único propietario del ser. Su ser no lo es también del otro componente como en los demás entes: el ser del hombre no es del espíritu y del cuerpo.

El ser humano sólo es del espíritu, y en este sentido, el ser del hombre es un ser espiritual. Aunque el alma espiritual humana comunica el mismo ser, con que ella subsiste, a la materia corporal, el ser del hombre es primero y principalmente de esta alma, y a través de ella lo es también del cuerpo y, por tanto, del compuesto. Sin embargo, sólo la forma, que es el alma, tiene un ser propio, y por esto es también una sustancia. Las otras almas y formas no tienen un ser propio, sino que el ser que las actualiza pertenece a toda la sustancia. Son, por ello, únicamente formas destinadas a determinar la materia.

Sin embargo, como los otros compuestos, el hombre es una única sustancia. Al unirse la sustancia alma, o espíritu, al cuerpo para informarle, no resulta una mera yuxtaposición, ni una absorción del uno por el otro, sino una unión sustancial, porque es una unión en el ser. En la composición humana no se da ningún tipo de dualismo: el hombre es un compuesto, una unidad de alma y cuerpo, de un espíritu que es forma de un cuerpo.

Aunque la forma de esta única sustancia humana sea a su vez una sustancia, por tener un ser propio, se puede considerar como una «sustancia incompleta». El alma espiritual, en cuanto sustancia, está completa: por poseer una esencia sustancial y un ser propio y proporcionado a ella, no es una sustancia incompleta, sólo necesita unirse sustancialmente al cuerpo para realizar sus operaciones propias, entender y querer, no para constituirse en sustancia. El alma racional humana para la intelección, que es completamente inmaterial, necesita las sensaciones, los actos de los órganos corporales —y por tanto el cuerpo–, y en este sentido es una sustancia que está incompleta.

El espíritu del hombre, por su menor participación del ser que los otros espíritus, para realizar sus operaciones intelectivas y volitivas, necesita del cuerpo. Sin embargo, por ser las de un espíritu, no se ejecutan con órganos corporales, como el cerebro. En el entender humano, lo biológico sólo es una condición para que pueda actuar. Sólo concurre de una manera indirecta y extrínseca en la operación de entender:

> [...] el entender no se ejecuta con órgano corporal. [...] como el entender del alma humana precisa de potencias que obran mediante órganos corpóreos, es decir, de la imaginación y del sentido, por esto mismo se comprende que naturalmente se une al cuerpo para completar la especie humana. (*Cont. Gent.*, II, c. 68.)

Únicamente por requerir el conocimiento sensible, para que realice sus funciones propias, al alma espiritual le hace falta el cuerpo. El espíritu humano, gracias a la sensibilidad, puede entender, puede actualizar la inteligibilidad en potencia de lo sensible. Lo inteligible a su vez actualiza la potencialidad intelectiva del entendimiento del espíritu humano, y la sensibilidad hace posible que el espíritu pueda saber y, como consecuencia, también querer y de un modo libre. Podría decirse que el hombre necesita el cuerpo para saber y el saber para amar con libertad, y además que precisa la verdad y el bien, así logrados, para ser feliz.

Las otras almas, las sensitivas o animales y las vegetativas o propias de las plantas, no son subsistentes, ni por ello sustancias ni, tampoco, por tanto, espíritus: no tienen ninguna actividad propia. Todas sus acciones son del compuesto sustancial al que pertenecen, que es el que tiene un ser propio, y obran según este ser que es propiedad de los dos constitutivos. La relación del alma humana con el cuerpo es distinta: se relaciona con él para poder entender y querer libremente y, por ello, además de estas operaciones propias realiza también con el cuerpo las de las almas sensitivas.

El espíritu humano, por ser forma del cuerpo, le proporciona todas las determinaciones físicas y vitales de la vida vegetativa y sensitiva, aunque como espíritu sobrepasa a toda forma que pueda informar a lo corpóreo. Las determinaciones de entender y querer no lo son del cuerpo como las demás; no lo son del alma en cuanto forma del cuerpo, sino que rebasan o superan lo corpóreo, porque son propias del alma exclusivamente como espíritu. El alma humana en cuanto espíritu supera a su función de informar al cuerpo.

Enseña santo Tomás que en el hombre, por consiguiente, se da una auténtica unidad de dos órdenes distintos: de lo entitativo, al que pertenece su espíritu, un ente sustancial, y de lo material, que siempre es parte de la esencia sustancial. Con esta explicación sintetiza la tesis del platonismo de la sustancialidad del espíritu con la del hilemorfismo aristotélico, que afirma que es forma del cuerpo.

La persona

De esta doctrina sobre el hombre, basada en la del acto de ser, se deriva que la existencia del alma comienza cuando informa al cuerpo. Aunque el ser del hombre sea propiamente de su alma espiritual, ésta no preexiste ni puede preexistir a su unión corpórea: por su relación esencial al cuerpo, el alma recibe el ser en el momento que se une a éste; no existe antes de la unión.

En cambio, como también se infiere, el alma humana es inmortal: el espíritu no puede morir, ya que al tener un ser propio, su existencia no depende del cuerpo. Cuando el cuerpo humano ya no es apto para recibir el ser que le comunica el alma, al corromperse —porque sus distintos constitutivos corporales tienden a disgregarse— termina entonces la unión del cuerpo y el alma y el hombre muere, pero por conservar el ser, el espíritu continúa existiendo. El hombre es mortal, pero el alma humana, o su espíritu, es inmortal.

Se sigue asimismo que cada alma humana es individual. El alma humana, en cuanto es forma del cuerpo, es un principio especificador del hombre y es este sentido se comporta igual que las formas sensitivas, vegetativas y de los entes inertes, que hacen que los animales, plantas y entes inanimados pertenezcan a una determinada especie y que por ella, en su individualidad material, posean características comunes específicas, propias de toda la especie a la que pertenecen.

No obstante, en cuanto sustancia inmaterial, el alma de cada hombre es individual por ser un espíritu, una sustancia que tiene ser propio. A diferencia de las otras formas, que en sí mismas siempre son comunes, toda alma humana es ya individual, y en este sentido puede decirse que no es una especie, sino un individuo de la especie alma humana.

Además de la individualidad de su cuerpo, cuyo origen está en la materia corpórea, el hombre posee la individualidad mayor de los entes espirituales. Cada alma es creada por Dios, subsistente e individual, pero para un cuerpo determinado, que recibe así una mayor individuación.

El espíritu humano, por ello, siempre conserva la «unibilidad» a su cuerpo, incluso separado de él, y de esta tendencia de cada alma a su propio cuerpo, al que ha comunicado toda su individualización, se sigue, por una parte, que es imposible la transmigración de las almas, y por otra, que tampoco es posible la reducción de todos los espíritus humanos a una unidad espiritual.

Al hombre se le denomina persona en cuanto posee esta individualidad espiritual o sustancial del alma, que se manifiesta en sus facultades incorpóreas y en la individualidad del cuerpo. «Persona» significa la totalidad de cada hombre, constituida por un alma espiritual y un cuerpo propio. La persona significa, por tanto, lo más individual, lo más propio que es cada hombre, lo más incomunicable, o lo menos común, lo más singular; una individualidad única que no se

transmite por generación, porque no pertenece a la naturaleza humana ni a ciertos accidentes suyos a los que está predispuesta la misma naturaleza, que es transmitida con ellos de padres a hijos.

> [...] el hombre engendra a otro idéntico a sí en la especie, mas no en cuanto a lo individual. Y por eso aquellas cosas que pertenecen directamente al individuo, como los actos personales y lo relativo a ellos, no los transmiten los padres a sus hijos; un gramático, por ejemplo, no transmite a su hijo el conocimiento de la gramática que adquirió por su propio estudio. Mas se transmiten de padres a hijos las cosas que pertenecen a la esencia de la especie, a no ser que haya un fallo de la naturaleza; así, el que tiene ojos engendra a un hijo dotado de ojos, a no ser que falle la naturaleza. Y si la naturaleza es fuerte, también se propagan a los hijos algunos accidentes individuales, relativos a la disposición de la naturaleza, como la agilidad del cuerpo, la agudeza del ingenio y otras cosas semejantes; mas de ningún modo aquellas cosas que son puramente personales [...]. (*Summa*, I-II, q. 81, a. 2, in c.)

El término «persona», por expresar toda la individualidad humana, no tiene el mismo significado que el de «hombre». En el lenguaje corriente ambos se emplean como equivalentes y la utilización es correcta, ya que todo hombre es persona. Sin embargo, el nombre persona tiene una caracterización lógica y gramatical distinta de la de hombre y también de todas las demás palabras, que se refieren siempre a características esenciales, generales o individuales. La persona, a diferencia de todos los demás nombres, sin la mediación de algo esencial, se refiere recta, o directamente, al ser, la causa profunda de la individualidad humana: persona nombra al fundamento individual inexpresable esencialmente de cada hombre.

Todas las perfecciones de los distintos entes son expresadas por su esencia, aunque se resuelvan en último término en el acto del ser, porque es el fundamento de tales perfecciones. En cambio, la persona nombra de manera inmediata al ser, sin la interposición de algo esencial. Por ello, «el ser pertenece a la misma constitución de la persona».[79] El principio personificador, la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, incluida su individualidad completa, es su propio ser.

---

[79] *Summa*, III, q. 19, a. 1, ad 4.

Las cosas no personales son estimables por la esencia que poseen: en ellas todo se ordena, incluida su singularidad, a las propiedades y operaciones específicas de sus naturalezas, y de ahí que los individuos impersonales solamente interesan en cuanto son portadores de ellas, y todos los de una misma especie son, por ello, intercambiables. No ocurre así con las personas, porque interesan en su misma individualidad, en su personalidad. A diferencia de todos los demás entes singulares, la criatura humana es un individuo único, irrepetible e insustituible.

En su singularidad, la persona es un fin en sí misma. En el orden creado, todo está subordinado a la persona. Por esta absoluta y universal primacía de la persona, todo es un medio para que cada una de ellas logre su plenitud de bien. Afirma por ello santo Tomás que «todas las ciencias y las artes se ordenan a una sola cosa, a la perfección del hombre, que es su felicidad».[80]

Teología natural

El problema de Dios

El entendimiento y la voluntad del espíritu humano tienen una capacidad natural para conocer y querer a su Creador. Afirma también santo Tomás, siguiendo a san Agustín, que «existen un conocimiento y amor de Dios naturales [...]. Es también natural que la mente pueda hacer uso de la razón para conocer a Dios, en cuanto que la imagen de Dios permanece en la mente».[81]

La afirmación de que la capacidad de conocer y de amar a Dios forma parte de la naturaleza del espíritu humano procede de la tesis filosófica de que el hombre es imagen de Dios, y a su vez ésta se deriva del carácter de criatura del ser humano: la creación implica que todas las criaturas guarden alguna semejanza con Dios; por ser efectos de Dios, se asemejan de algún modo con su causa. Las semejanzas de las criaturas con Dios se reducen a tres perfecciones fundamentales: el ser, el vivir y el entender: «A Dios se asemejan las cosas, en primer lugar [...], en cuanto que existen; en segundo lugar, en cuanto que viven; finalmente en cuanto que saben o entienden».[82]

---

80 *In Metaphys.*, Proem.
81 *Summa*, I, q. 93, a. 8, ad 3.
82 *Ibid.*, I, q. 93, a. 2, in c.

Todos los entes se asemejan a Dios en el ser, ya que lo participan en alguna medida. En los entes inertes la semejanza con Dios es genérica, ya que únicamente lo es en el ser en general. Los entes vivos con vida vegetativa o con vida sensitiva, por participar del ser y del vivir pero no de la vida intelectiva, guardan también una semejanza parcial y, por ello, también genérica con Dios. Únicamente los seres racionales que participan en el ser, en la vida y en el saber intelectual tienen una semejanza completa o específica con su Creador, que no participa, sino que es ser y, por tanto, también vida y entendimiento. Por ello, sólo las criaturas intelectuales son imágenes de Dios: todas las demás son vestigios de Dios, huellas o señales de su Creador.

Por participar del entender —el mayor grado de ser y de vivir—, el hombre es una imagen divina: Dios creó al hombre según una idea ejemplar que es el mismo Dios. El modelo conforme fue creado el hombre no es sólo una idea eterna existente en la mente de Dios, tal como ha creado todas las cosas inertes y sin vida espiritual, sino una idea completa de sí mismo: el original que imita el hombre es el mismo Dios, y el hombre es una copia de Dios, aunque imperfecta. La idea ejemplar divina del hombre no expresa perfectamente a Dios: el hombre es imagen espiritual imperfecta y analógica de Dios.

Como imagen de Dios, también en su actividad espiritual el hombre se asemeja a las operaciones divinas.

> Como quiera que se dice que el hombre es a imagen de Dios por su naturaleza intelectual, lo es sobre todo en cuanto que la naturaleza intelectual puede imitarle del modo más perfecto posible. Y le imita de un modo perfecto en cuanto que Dios se conoce y se ama a sí mismo. (*Summa*, I, q. 93, a. 4, in c.)

Con la capacidad de imitar el conocimiento y amor divinos, que tienen por objeto a Dios, también tiene el hombre la de poder conocer y querer a su Creador. En este orden natural, sin embargo, sólo puede conocerle y amarle de un modo indirecto, por medio de las criaturas, y de un modo limitado, sólo como Creador.

Antes de ofrecer las vías racionales que actualicen esta capacidad, santo Tomás indica que es necesario tratar una cuestión previa: probar la necesidad de tales demostraciones. Podría pensarse, como se ha sostenido, que no se necesita probar la existencia de Dios porque es evidente para la mente humana, aunque no se conozca su esencia:

Dios sería evidente en sí mismo para el hombre. Esta tesis se justifica con argumentos como el siguiente:

> [...] se dice evidente por sí mismo lo que se comprende con sólo conocer sus términos. Así, conocido lo que es el todo y lo que es la parte, en el acto se conoce que el todo es mayor que la parte. Y esto mismo sucede cuando afirmamos que «Dios es». Pues entendemos en el término Dios el ser más perfecto que puede pensarse. Este concepto se forma en el entendimiento del que oye y entiende el nombre de Dios, de suerte que Dios es ya al menos en el entendimiento. Pero Dios no puede ser sólo en el entendimiento, porque más es existir en el entendimiento y en la realidad que sólo en el entendimiento. Y Dios es tal, que no puede haber ser mayor como prueba su misma definición. Por consiguiente, que Dios es, es evidente por sí mismo, como lo manifiesta el significado de su nombre. (*Cont. Gent.*, I, c. 10.)

Esta argumentación es parecida a la de la famosa prueba de san Anselmo conocida como «argumento ontológico», aunque santo Tomás no se refiere directamente a san Anselmo, al que no cita, sino a las reelaboraciones del argumento del siglo XIII que lo despojaron de su origen y de su finalidad religiosa. El conocido texto anselmiano del *Proslogion* no es una prueba estrictamente racional, porque se basa en la fe: se quiere comprender con la razón lo que ya se cree, y se hace desde la convicción de la racionalidad de los contenidos de la fe, que es incluso superior a la humana. La intención no es probar, sino entender de algún modo lo que se cree y lo que se quiere contemplar.

La existencia de Dios no es evidente por sí misma para el hombre. Explica santo Tomás que el origen del argumento está en que:

> No se distingue entre lo que es evidente en sí y absolutamente y lo que es evidente en sí con respecto a nosotros. Que Dios es, es ciertamente evidente en absoluto, porque Él es su mismo ser. Pero con respecto a nosotros, que no podemos concebir lo que es, no es evidente. Por ejemplo, que el todo sea mayor que su parte es en absoluto evidente. Pero no lo es para el que no concibe qué es el todo. Y así sucede que nuestro entendimiento se halla, respecto a lo más evidente, como el ojo de la lechuza respecto del sol. (*Cont. Gent.*, I, c. 11.)

La distinción entre lo que es evidente en sí mismo y también para la mente humana —como lo son los primeros principios del entendi-

miento— y lo que es evidente en sí mismo y no lo es para la razón del hombre —como la naturaleza de Dios— invalida esta argumentación. Sin embargo, no impide la capacidad humana para conocer a Dios, porque «no es necesario que Dios sea en sí mismo naturalmente conocido, sino en su semejanza. Y, en consecuencia, es necesario que el hombre vaya al conocimiento de Dios razonando por las semejanzas que encuentra en sus efectos».[83]

Las criaturas conocidas por el entendimiento humano, que depende de los sentidos, permiten conocer algo de su causa, y por medio de ellas la razón del hombre puede actualizar su capacidad de Dios, aunque de manera mediata. La imagen de Dios, por los vestigios divinos, puede alcanzarle como causa de ellos y de sí misma. Con la razón, por consiguiente, se puede demostrar con toda certeza la existencia de Dios a partir de los datos que nos proporcionan los sentidos, que dan información de los entes corpóreos y materiales. Para ello, precisa el Aquinate, hay que partir de aspectos concretos y existenciales de tales entes. Con la aplicación del principio de causalidad —«todo efecto tiene necesariamente una causa»— y de la imposibilidad de un proceso al infinito en la serie de causas subordinadas esencialmente subordinadas, se llega a la afirmación de la necesidad de la existencia de Dios como Creador de todo cuanto existe.

Recogiendo y sistematizando argumentos sobre la existencia de Dios que se encuentran en el pensamiento griego, en la patrística, en la escolástica medieval y en el pensamiento musulmán y judío, santo Tomás habla de «cinco vías» para ascender con la razón hasta Dios. Las cinco pruebas se corresponden con cada una de las cinco causas por este orden: material, eficiente, formal, ejemplar y final.

El punto de partida, por ello, de la primera vía es la existencia del movimiento o del cambio; la segunda toma como punto de partida la subordinación de las causas eficientes; la tercera, la contingencia de los entes; la cuarta, los grados de las perfecciones en los entes; la quinta, por último, la ordenación a un fin o del gobierno de las cosas. La razón estriba en que lo más manifiesto en todo ente creado, tanto material como espiritual, es la movilidad, el ser causado, la contingencia, su carácter compuesto e imperfecto, y su ordenación a algo.

Cada vía aplica al punto de partida correspondiente el principio de causalidad eficiente, por lo que adopta las siguientes formalidades: todo lo que se mueve, se mueve por otro; toda causa actual y esencial-

---

[83] *Cont. Gent.*, I, c. 11.

mente subordinada es causada por otra; el ente contingente es causado por un ente necesario; toda perfección graduada es participada y, por tanto, causada; y la ordenación a un fin es causada.

Seguidamente, en cada vía se advierte la imposibilidad de un proceso al infinito en las correspondientes causas: en la primera vía se llega a que es imposible el proceso al infinito en la serie de motores móviles; en la segunda, en la serie de las causas eficientes; en la tercera, en la de los entes necesarios, que tienen la necesidad causada por otro; en la cuarta se prueba que es imposible el proceso al infinito de participantes y participados; y en la quinta, que tampoco es posible el proceso al infinito en la serie de las inteligencias.

En las cinco conclusiones a las que finalmente se llega en las vías queda afirmada la necesidad de la existencia de Dios, pero bajo la forma de un atributo, que es precisamente la negación del aspecto de la realidad de la que se ha partido. Todos ellos confluyen en Dios, y se llega así a la existencia de Dios alcanzado como Primer motor inmóvil, Causa incausada, Ser necesario primero, lo Máximamente perfecto causa de todo ente, e Inteligencia ordenadora.

En realidad, al ser los mismos los cuatro elementos esenciales del proceso demostrativo de cada vía, las cinco vías coinciden: puede decirse que son modalidades —las cinco más generales— de una única vía. Las cinco sólo difieren en cuanto al contenido, pero formalmente son idénticas.

Los atributos de Dios

El ser humano, aunque sea imagen de Dios, al conocer a Dios a partir de las criaturas sólo le es posible conocer la naturaleza de Dios en cuanto Creador, y también mediante lo que se deriva de esta perfección propia de Dios, como los cinco atributos divinos, en que concluyen las vías, y el carácter personal de Dios, necesario para crear. No obstante, siempre todo ello de un modo limitado por la capacidad finita de su razón:

> [...] por la razón natural el hombre no puede llegar al conocimiento de Dios más que partiendo de las criaturas. Y las criaturas llevan hasta el conocimiento de Dios como el efecto lleva a la causa. Así, pues, con la razón natural sólo se puede conocer de Dios lo siguiente: Que le corresponde necesariamente ser principio de todo lo existente. Éste es el fundamento que hemos utilizado anteriormente [q. 12, a. 12] al hablar de Dios. (*Summa*, I, q. 32, a. 1, in c.)

Al igual que el de la existencia, el conocimiento de la esencia divina es no sólo indirecto y analógico, sino también imperfecto y limitado, porque el instrumento metódico metafísico de la analogía únicamente proporciona un pequeño atisbo de ella. Tampoco es perfecto el conocimiento que proporciona la fe en la revelación cristiana, otro modo de actualizar la capacidad humana de Dios, que no niega, sino que confirma el de la razón. Siempre «el hombre se ordena a Dios por la razón, por la cual puede conocerlo»,[84] de manera que «ni el católico ni el pagano conocen la naturaleza de Dios en sí misma; pero cada uno la conoce por alguna razón de causalidad, de excelencia o de remoción».[85]

La esencia o naturaleza divina se puede conocer por una triple vía. La de la causalidad permite descubrir los cinco atributos citados, que se desprenden a su vez de las cinco vías para probar la existencia de Dios. Por la segunda, la vía de remoción, se excluyen de Dios todas las imperfecciones de los seres creados. Pero a la naturaleza divina se le conoce principalmente por la tercera vía, la de la negación. Ya en la primera vía se sigue que Dios es un motor inmóvil, un atributo negativo, y de la absoluta inmutabilidad divina se infiere el atributo de la eternidad. Dios es eterno o, mejor, es su propia eternidad. «Dios es completamente inmóvil. Luego es eterno, carente de principio y de fin. Sólo pueden ser medidos por el tiempo los entes que se mueven, ya que "el tiempo es el número del movimiento"»,[86] como dice Aristóteles en la *Física* (IV, c. 11, 220a25).

La eternidad es una duración, o «permanencia en el ser», sin movimiento, es decir, sin principio, sin sucesión y sin fin. Dios es eterno o, mejor, es su propia eternidad. La eternidad es el mismo Dios, porque la eternidad no es una medida a la que deba sujetarse. Por ser eterno, Dios no tiene potencia pasiva, porque ésta exige sucesión temporal, ya que después pasará a acto, y de ahí que deba afirmarse que Dios es inmaterial, porque «la materia esencialmente es potencia».[87] La absoluta simplicidad de Dios conduce a la afirmación de que «en Dios la esencia o quididad no es otra cosa que su ser *(suum esse)*».[88]

En sus distintas exposiciones de la deducción de los atributos divinos que hace santo Tomás en varias de sus obras, al tratar esta parte

[84] *Summa*, II-II, q. 10, a. 12, ad 4.
[85] *Ibid.*, I, q. 13, a. 10, ad 5.
[86] *Cont. Gent.*, I, c. 15.
[87] *Ibid.*, I, c. 17.
[88] *Ibid.*, I, c. 22. *Cf. Summa*, I, q. 3, a. 4, in c.

de la teología natural todos quedan siempre en conexión deductiva con «el mismo ser que subsiste por sí mismo».[89] El ser divino es el atributo más característico o radical, la nota que lo distingue más profundamente de lo que no es Dios: es la esencia metafísica de Dios, la propiedad que se concibe como primera y más noble, y como principio de todas las demás. El ser es el nombre que expresa la naturaleza de Dios, y por consiguiente también en la teología natural la doctrina del ser se muestra como su fundamento.

Si se afirma que Dios es «el mismo ser» se le atribuyen todas las perfecciones, ya que el ser es la perfección suprema:

> Dios por su esencia es el mismo ser subsistente y no es posible que exista otro de este modo, así como no es posible que existan dos ideas separadas de hombre, o dos blancuras por sí subsistentes. De donde todo lo otro que sea por Él es necesario que sea como participante del ser, ya que no puede ser igual a Él, que es esencialmente el mismo ser. (*De Malo*, q. 16, a. 3, in c.)

El que el ser sea el constitutivo metafísico de Dios explica que sea acto puro. «Y sólo Dios, que es su mismo ser, es acto puro e infinito.»[90] Dios, por ser acto puro, no es ente por participación, sino ente por esencia. La entidad se atribuye a Dios de manera análoga, porque no es por composición, no es compuesta de potencia y acto, sino que es acto, acto puro, acto de ser. No puede decirse que Dios, su naturaleza o esencia, tenga ser, sino que lo es: Dios no es esto o aquello, es acto puro de ser.

Aunque Dios sea el ser y todos los entes creados participen del ser, no puede inferirse que los entes participen de Dios, sean participaciones de Dios, tengan en parte lo que Dios es. Santo Tomás afirma siempre la trascendencia de Dios. La distancia entre las criaturas y Dios no sólo es infinita en el orden de la entidad, en un plano que es el mismo que el de los entes finitos; también lo es entre los planos de la entidad. Dios está en otro plano, el del ser, cuya distancia con el plano de los entes compuestos es también infinita. Podría decirse que la trascendencia de Dios es horizontal y vertical.

Las criaturas, esencialmente participantes del ser, no participan de Dios, aunque el ser sea el constitutivo metafísico divino. El ser es el nombre propio de Dios en cuanto al conocimiento del hombre, que

[89] *Summa*, I, q. 4, a. 2, in c. *Cf. ibid.*, I, q. 54, a. 1, in c.
[90] *Ibid.*, I, q. 75, a. 5, ad 4.

para llegar a la realidad divina toma como punto de partida el carácter participado de los entes en el ser. El nombre propio de Dios, para significar toda la naturaleza divina así como su singularidad única, no se agota en el ser.

Santo Tomás no sólo identifica el ser constitutivo metafísico de Dios con el Acto puro aristotélico, sino también con la definición bíblica de «El que es». Acepta la interpretación tradicional del pasaje del Éxodo en el que el mismo Dios, a la pregunta de Moisés de quién es, responde: «Yo soy el que soy»,[91] como una definición de la esencia divina. Como además considera el Aquinate que estos términos se refieren al ser, «el más propio de todos los nombres de Dios»[92] sería el de acto de ser. Dios habría expresado lo que es con estos términos, porque eran los apropiados a la comprensión de la razón humana.

El constitutivo metafísico de Dios es el más propio nombre de Dios, pero sólo en la teología natural. Es el nombre de Dios en cuanto idóneo según el punto de partida de la razón humana para ascender hasta Él, el ser de las criaturas. Las criaturas, principio de las vías de la demostración de la existencia divina, poseen el ser de modo limitado, efecto de Dios, que en cambio es el mismo ser. Sin embargo, en cuanto a lo que se quiere significar con el término Dios, el misterio de su naturaleza desconocida por el hombre porque trasciende infinitamente su capacidad de conocerla, el nombre propio es el mismo término «Dios». Así, puede concluirse que «por razón de lo que significa sea más propio el nombre de Dios, el cual se emplea para significar la naturaleza divina».[93]

Por el significado de «Dios», su nombre propio es ser, pero por la intención significativa del término es más propio el nombre de «Dios», que se refiere a toda la naturaleza divina —no sólo en cuanto que Dios es Creador y Señor de todo lo creado—, aunque sin significar nada respecto a cómo es en sí misma. El Aquinate nota que esta precisión, que reafirma la trascendencia divina respecto al entendimiento humano, presenta el siguiente inconveniente:

> Si el nombre Dios se emplea para significar la naturaleza divina, y ésta no es multiplicable, síguese que, indudablemente, es incomunicable en la

[91] Éx 3, 13-14.
[92] *Summa*, I, q. 13, a. 11, in c.
[93] *Ibid.*, I, q. 13, a. 11, ad I.

realidad, pero comunicable con el pensamiento, o según la opinión de los hombres. (*Summa*, 1, q. 13, a. 9, in c.)

Sin embargo, el nombre de «Dios» no es tampoco el más apropiado, porque la naturaleza de Dios es singular. Al término «Dios» se le puede dar un carácter común y, en cambio, Dios es absolutamente individual o incomunicable:

> [...] Dios no pertenece a ningún género ni a especie alguna. Con todo esto queda patente que no tiene género ni diferencia; tampoco definición ni demostración a no ser por los efectos, porque la definición contiene género y diferencia; y la definición es la base de la demostración. (*Summa*, 1, q. 3, a. 5, in c.)

El nombre propio de Dios, en sentido estricto, sólo podrá aplicársele a Él, y por ello permitirá la distinción en todos los órdenes de todo lo demás:

> [...] si hubiera algún nombre dado a Dios para indicar no la naturaleza, sino el supuesto, queriendo decir: «éste», dicho nombre sería totalmente incomunicable: como quizás ocurre con el nombre *Tetragrammaton* para los Hebreos. (*Summa*, 1, q. 13, a. 9, in c.)

Este nombre propio como tal no podría expresar una naturaleza abstracta ni universal en ningún sentido: sería el nombre de la persona de Dios, su nombre propio. Santo Tomás nota que este nombre personal tal vez era el que tenía el bíblico de *Tetragrammaton*. El nombre religioso de las cuatro letras de «Yavhé» querría significar a Dios en su singularidad, imposible de concebir como común con ningún otro ente. Para evitarlo, ni era, por ello, pronunciado. Por consiguiente, respecto a los nombres propios divinos «Ser» y «Dios», «todavía más propio es el nombre *Tetragrammaton* que se da para indicar la misma sustancia incomunicable o, si se puede decir así, singular, de Dios».[94]

Con la caracterización de la naturaleza de Dios tal como es conocida por la razón, de un modo indirecto, imperfecto y limitado, como el mismo ser, santo Tomás le atribuye todas las perfecciones. Por la vía de la eminencia se le atribuyen analógicamente en el grado más alto e infinito todas las perfecciones que se descubren en los entes

[94] *Ibid.*, 1, q. 13, a. 11, ad 1.

creados; por esta tercera vía se aplican a Dios las perfecciones en sentido absoluto y simple, removiendo las condiciones de finitud y composición con que se encuentran en las criaturas.

De este modo, santo Tomás atribuye a Dios los trascendentales: la entidad, la realidad, la unidad, la aliquidad o incomunicabilidad, la verdad, la bondad y la belleza. Igualmente los predicados que expresan intensidad de perfección en la escala de los entes: el ser, la vida y el espíritu. También los actos inmanentes propios de la vida del espíritu: la inteligencia y la voluntad. De manera que «todo aquello que más propiamente conviene a los entes espirituales que a los corporales se dice de Dios propísimamente».[95]

Ética

La humildad entitativa, la humildad ética y el amor

La doctrina filosófica del ser revela, por un lado, que todos los entes participan del ser —excepto Dios, que es el mismo ser y es ente en otro sentido analógico—; por otro, que el ente participado es creado y, por tanto, depende de Dios en el ser y en el obrar. La creación, considerada desde las criaturas, no es más que «la misma dependencia del ser creado respecto del principio que la origina»,[96] lo que revela que la entidad participada implica su dependencia de la causa que le da el ser.

Toda criatura con respecto a Dios está en una posición de dependencia en todos los órdenes: ha necesitado de la acción de Dios para comenzar a tener ser y sigue necesitándola de modo ininterrumpido para continuar siendo, porque el ser no es algo que pertenezca propiamente a ningún ente. La dependencia de Dios de la criatura es absoluta: el ente creado es dependiente de Dios siempre y en todo, necesita continuamente del influjo actual de Dios incluso para obrar; abandonada a sí misma, la criatura volvería a la nada. Todo ente creado está radicado en Dios: sin Dios es impensable; criatura es sinónimo de dependencia. Puede decirse que en las criaturas ser es depender.

La razón del hombre, imagen de Dios, le descubre en toda la escala de los entes esta dependencia de los entes. Al conocimiento de esta tesis filosófica puede llamársele, según el pensamiento del Aqui-

95 *De verit.*, q. 4, a. 1, Sed. Cont.
96 *Cont. Gent.*, II, c. 18.

nate, humildad entitativa o metafísica, en la que siempre han insistido todos sus discípulos. Del reconocimiento de tal humildad, consecuencia de la participación de los entes del ser, se deriva inmediatamente la virtud moral de la humildad.

A la virtud de la humildad, desconocida en las filosofías que han ignorado que el ente es creado, el Aquinate la define como una «moderación de espíritu».[97] Es un tipo de modestia, virtud derivada de la cardinal de la templanza, que tiene por objeto los actos, que no le son difíciles al hombre ordenar por la razón.[98]

La virtud de la humildad regula según la razón, o «refrena los deseos de lo que excede las propias facultades»,[99] y tiene como función propia moderar el deseo desordenado de la propia excelencia. Tal deseo de grandeza no es malo en sí mismo, porque aspirar a bienes radica en la misma naturaleza humana. Incluso santo Tomás cita una virtud, la magnanimidad, cuya misión es la de fortalecerlo.[100] Es vicioso si es desordenado, desproporcionado a la naturaleza específica y a la propia naturaleza individual, y a la propia condición y situación personal.

A pesar de su inmediatez y facilidad, la humildad tiene un valor fundamental. Sobre ella considera el Aquinate que debe edificarse toda la vida moral:

> El conjunto ordenado de las virtudes se asemeja a un verdadero edificio, en el que con toda propiedad se puede aplicar el nombre de fundamento a la virtud que primero se adquiere y es la base de la construcción. [...] En cuanto que remueve los obstáculos de la virtud, en este sentido, la humildad ocupa el primer puesto; expulsa a la soberbia. [...] Tal es el modo como la humildad tiene razón de fundamento del edificio espiritual. (*Summa*, II-II, q. 161, a. 5, ad 2.)

En la vida moral, la función de la humildad es comparable a la de dejar un hueco en el que se podrán cimentar y construir las otras virtudes: la primera de ellas la virtud de la caridad, o del amor de donación más pleno. El amor se descubre también del hecho de la creación, porque su motivo principal es la suma bondad divina infi-

[97] *Summa*, II-II, q. 161, a. 4, in c.
[98] *Cf. ibid.*, II-II, q. 160, a. 1, in c.
[99] *Ibid.*, II-II, q. 161, a. 2, in c.
[100] *Cf. ibid.*, II-II, q. 161, a. 1, ad 3.

nitamente bienhechora. La caridad se explica porque Dios es infinitamente bueno y toma siempre la iniciativa en el amor y de un modo absolutamente gratuito.

Gracias al fundamento negativo de la humildad, se podrá llenar con el positivo de la caridad, indispensable para la ordenación, o edificación, de la vida práctica humana: «Se compara a la caridad con el fundamento y con la raíz porque en ella se sustentan y de ella se nutren las demás virtudes».[101]

Santo Tomás incorporó muchos elementos aristotélicos al desarrollo de su sistema ético. Asumió íntegramente la doctrina de la virtud de Aristóteles, en la que ésta es concebida como justo medio, o el no exceder la medida de la razón con respecto a la pasión, ni por defecto ni por exceso. También tomó la tesis de la recta razón como regla de la moralidad. El dictamen de la razón práctica, según su legalidad propia, queda justificado, porque considera que «el fin propio de toda virtud moral es conformarse con la recta razón. [...] Y este fin le es impuesto al hombre por la razón natural, la cual dicta al hombre obrar siempre conforme a la razón».[102]

Para el Aquinate, la recta razón tiene una doble regla, la ley eterna, que constituye la razón misma de Dios y la recta razón humana, que es un eco de la divina. Igualmente resalta, como Aristóteles, la función primordial de la virtud de la prudencia, o el recto gobierno de las acciones; y también destaca, en la vida moral, el papel de las pasiones, que no son excluidas, sino moderadas e incluso producidas, si faltan, por las virtudes.

En el sistema tomista, éstos y otros componentes de la ética aristotélica —como la función y la bondad del deleite sensible, y la concepción positiva de las realidades materiales— no sólo quedan integrados y desarrollados, sino también enriquecidos con muchos procedentes de la tradición cristiana, principalmente de san Agustín. Uno de ellos es la importancia dada a la educación, entendida como una comunicación personal para ayudar a que el desarrollo de todas las facultades de una persona logre la mayor perfección. Todo ello le permite potenciar las dimensiones intelectuales y afectivas genuinamente humanas y construir un vigoroso sistema ético abierto a lo sobrenatural.

---

[101] *Ibid.*, II-II, q. 23, a. 8, ad 2.
[102] *Ibid.*, I-II, q. 47, a. 7, in c.

El ejemplarismo moral

Entre los nuevos contenidos agustinianos que santo Tomás añade a los clásicos, también asumidos y ampliados, el considerado más importante es la concepción de la ley natural. Su asunción en la ética tiene una importancia fundamental: por una parte, porque es uno de los directivos y del que depende toda la sistematización ética; por otra, porque implica integrar el ejemplarismo moral de san Agustín en el aristotelismo.

El hombre, por su misma naturaleza, quiere el bien supremo que le perfeccione o que le lleve a su plenitud, y por tanto que le dé la felicidad. El ser humano aspira a la felicidad como fin último, y no puede renunciar a él: «[...] el hombre no puede no querer ser bienaventurado».[103] Desde la tendencia universal y necesaria a la felicidad en general, cada hombre debe determinar racional y libremente lo que es el fin último concreto, aquello cuya posesión proporcione la felicidad suprema.

Santo Tomás prueba que Dios es el fin último del hombre: el bien supremo que satisface todas las tendencias y deseos humanos no puede ser ninguna criatura irracional. Por muy grande que sea la cantidad o la cualidad de estos entes no personales que se posean, no pueden ser el fin último humano; en el hombre no solamente hay una tendencia natural a conocer y amar, sino también a ser conocido y a ser amado, y esta última tendencia a ser correspondido no puede hallarla en lo que está debajo de él en la escala de los entes. Ni los entes inertes, ni los vivos que carecen de inteligencia y de amor, nunca podrán comprenderle ni amarle como persona.

Por esta situación de la persona en la escala de perfección de los entes podría inferirse que su fin último está en las criaturas personales. La reciprocidad en el conocimiento y en el amor se pueden dar en la comunicación personal, pero no llena completamente el deseo natural de bien y de felicidad del hombre. Ni una persona, ni el conjunto de todas, pueden satisfacer las aspiraciones humanas; ni su comprensión proporciona la verdad plena, ni su amor es indefectible o absoluto. En el amor personal humano siempre se puede aspirar a una mayor plenitud, y por su misma naturaleza, el conocimiento y el amor del hombre tienden al infinito.

Además, el hombre puede con su razón descubrir que Dios es el creador y un ente personal, y por ello que también es un espíritu que conoce y ama. En Dios, por tanto, el hombre puede hallar la plena

[103] *Ibid.*, I-II, q. 5, a. 4, ad 2.

satisfacción de sus aspiraciones, porque sólo en Dios halla la verdad infinita y la bondad infinita. Dios, en definitiva, es su fin último.

«Sólo Dios sacia.»[104] Cuando el hombre desea los otros entes, que son bienes participados, apetece el bien del que participan y que está en Dios. Incluso cuando el hombre hace el mal, cuando no sigue las leyes divinas dirigidas a encaminarle al bien honesto, busca inconscientemente a su Creador y Legislador, porque es el único que posee el bien infinito que el hombre, en este caso, busca en las criaturas, lo que no quita su responsabilidad, porque ha elegido la criatura en lugar del Creador, un amor limitado en lugar de un amor de unión plena.

El fin último, por ser saciativo de todas las tendencias, tiene una fuerza infinitamente atrayente para el hombre. No obstante, no se le presenta clara y directamente con todo su valor infinito. Por las dificultades de todo tipo que encuentra para descubrir a Dios, y por la pobreza de su conocimiento, el poder de atracción de la Bondad infinita de Dios queda limitado para el hombre: de ahí que el hombre hasta puede creer que es imposible conseguirlo. También, por lo mismo, puede pensar que este supremo bien es incompatible con otros bienes, y entonces su libertad elegirá entre todos ellos. Incluso si el hombre elige el fin último verdadero que le presenta la razón, no quedan suprimidas sus tendencias hacia las criaturas. De la misma manera que tampoco, en el que hace el mal, desaparece su tendencia al bien honesto.

Si el último fin del hombre está en la posesión de Dios, por el conocimiento y el amor —en una contemplación en la que el amor de donación, o de amistad, es un elemento esencial—, la orientación a tal fin será, por tanto, el criterio valorativo de la bondad o maldad de los actos humanos. Para que el hombre pueda realizar los actos buenos, los que le permiten alcanzar su fin y ser feliz, necesita de una norma, o regla, mediante la cual pueda encaminarse con tales actos. La ley es la norma objetiva de moralidad, que determina la bondad o conformidad con el fin último, y la maldad, o su disconformidad, de los actos voluntarios.

Las leyes preceptúan la finalidad de los entes en el universo —«La ley encierra en sí cierta norma directiva de los actos hacia su propio fin»—, lo que supone que deriva de la «ley eterna», la ley divina, impresa por Dios en todas las cosas:

> [...] siendo la ley eterna la razón o plan de gobierno existente en el supremo gobernante, todos los planes de gobierno existentes en los gobernantes in-

[104] *Collat. in Credo*, a. 12.

> feriores necesariamente han de derivar de la ley eterna. Y estas razones o planes de los gobernantes inferiores son todas las demás leyes menos la ley eterna. Por consiguiente, toda ley, en la medida en que participa de la recta razón, se deriva de la ley eterna. (*Summa*, I-II, q. 93, a. 3, in c.)

La ley eterna es «la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento»;[105] por medio de la ley eterna, la providencia divina —la disposición, desde toda la eternidad, de todas y cada una de las criaturas— regula todos los entes, incluso en su singularidad:

> [...] la criatura racional se encuentra sometida a la divina providencia de una manera muy superior a las demás, porque participa de la providencia como tal, y es providente para sí misma y para las demás cosas. Por lo mismo, hay también en ella una participación de la razón eterna en virtud de la cual se encuentra naturalmente inclinada a los actos y fines debidos. Y esta participación de la ley eterna en la criatura racional es lo que se llama ley natural. (*Summa*, I-II, q. 91, a. 2, in c.)

La ley natural —por la que los hombres se dirigen a su fin activa, inteligente y libremente, de acuerdo con su naturaleza— es una participación más perfecta que la de las leyes físicas. Además, «la promulgación de la ley natural consiste en el hecho mismo de que Dios la implantó en las mentes de los hombres para que así la pudieran conocer naturalmente».[106]

Desde el primer precepto de la ley natural —«hay que hacer el bien y evitar el mal»—, que se evidencia ante la presencia del bien, se descubren los otros primeros principios, que en este sentido son principios derivados. Al conocimiento de estos primeros principios morales santo Tomás lo designa con el término «sindéresis», que definía como un hábito natural. Justifica su contenido aplicando el primer principio a los bienes humanos, a todo aquello que constituye la perfección del hombre y a la que el mismo hombre se siente inclinado de un modo natural.

Como el hombre, al igual que todos los entes, tiende por naturaleza a conservar su propio ser, el primer precepto derivado manda todo aquello relacionado con la conservación del propio ser sustancial. El segundo precepto derivado ordena todo lo referente a la con-

[105] *Summa*, I-II, q. 93, a. I, in c.
[106] *Ibid.*, I-II, q. 90, a. 4, ad I.

servación de la especie, porque el hombre tiene la inclinación a todo lo referente a la procreación. El tercer precepto, o tercera conclusión próxima del primer precepto, manda la convivencia social, y por ello también la sabiduría y el amor que la posibilitan:

> En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto. (*Summa*, I-II, q. 94, a. 2, in c.)

Toda esta deducción sistemática del contenido de la ley natural revela que es verdaderamente una ley humana, porque entre esta ley y su sujeto hay un perfecto acuerdo. Aquello a que obligan los preceptos de la ley es a la vez todo lo deseado por el hombre, desde lo más profundo. No obstante, con frecuencia, puede modificar accidentalmente estos deseos naturales por el desorden moral. El deber coincide en esencia con el deseo.

También, como consecuencia de su naturalidad, la ley no quita ninguna autonomía ni violenta la libertad humana. Por coincidir totalmente con los deseos naturales, puede decirse que la ley surge igualmente del interior del hombre: a lo que se siente inclinado por naturaleza es lo que conoce y siente como bueno; y esto conocido y querido como su bien, un bien humano, como aquello que le hará feliz, es a lo que se siente impelido por ley natural.

De los primeros principios primarios de la ley natural derivan otros secundarios que ya requieren complejos raciocinios, y ambos constituyen la norma moral. Todos estos principios intervienen en otra norma moral que es subjetiva o propia del sujeto moral: su conciencia. Los juicios de la conciencia, que deben seguirse obligatoriamente, son las conclusiones de un razonamiento cuya premisa mayor es la ley, y su premisa menor, al acto singular con sus diversas circunstancias.

Política

El bien común

El obrar del hombre revela que es social por su misma naturaleza, y para vivir de acuerdo con ella, necesita de la sociedad. Sin ella no

conseguiría lo necesario para vivir bien. El hombre necesita de la sociedad doméstica o familia, la primera forma de sociabilidad natural. También recibe ayuda de la sociedad política, segunda forma natural de sociabilidad, no sólo en cuanto a bienes corporales, sino también espirituales.[107]

Uno de estos últimos bienes de gran importancia son las buenas leyes, porque por su obligatoriedad inducen a la virtud.[108] El hombre necesita leyes acertadas, no sólo en su infancia o juventud, sino durante toda su vida, y las leyes, por estar basadas en la ley natural, ordenan a la práctica del bien. Son muchos los hombres que hacen el bien para evitar mayores males: más que por la fuerza de las palabras o convicción, obran por miedo al castigo.

Aunque la relación de cada hombre con las dos sociedades naturales —la familia y la sociedad civil— es la de las partes con el todo,[109] ninguna sociedad tiene una totalidad absoluta. El hombre en ella conserva su individualidad en el ser y en el obrar, porque la sociedad no es un todo sustancial sino que es una totalidad accidental. La pertenencia de la persona a la sociedad sólo tiene un sentido analógico con las partes sustanciales, y por ello mantiene la entidad sustancial personal.

La unidad de la sociedad no es la de sus componentes sino la de un fin común a todos ellos, aunque no exclusivo, porque cada miembro de la sociedad tiene su propio fin. Como la sociedad está constituida por hombres, este fin, o ideal común, es conocido y buscado por cada uno de ellos. Una comunidad de individuos sin entendimiento ni voluntad, como la que se da en muchas especies animales, no constituye una sociedad: persiguen un bien común, pero no lo conocen ni lo quieren libremente. Únicamente lo siguen por instinto.

El fin, o bien común, incluye tres finalidades esenciales: el bienestar material, la paz y los bienes culturales: estructurados —o informados— por la justicia, contribuyen a la perfección de la persona. Con ellos, cada miembro de la sociedad podrá conseguir grados de perfección que fuera de ella le serían imposibles de alcanzar.

Una primera función esencial de la sociedad consiste, por consiguiente, en proporcionar a cada persona los componentes del fin común, y éste, a su vez, le proporciona la ambientación y los instrumentos necesarios para que pueda alcanzar su último fin propio, su

[107] *Cf. In Ethic.*, I, 1.
[108] *Cf. ibid.*, X, 14.
[109] *Summa*, II-II, q. 64, a. 2, in c.

perfección, la posesión personal de lo expresado por todos los conceptos trascendentales a los que tiende con su entendimiento y voluntad, y en definitiva al ser, su fundamento.

Cada hombre está inicialmente ordenado a la entidad, a la realidad, a la unidad, a la individualidad, a la verdad, al bien y a la belleza. Todo hombre tiende al ser. Sin embargo, estas tendencias, que se integran en la del ser, se manifiestan de un modo potencial e indeterminado. Para que se expliciten, es preciso un dificultoso trabajo, especialmente interior, ya que las facultades que tienden a los trascendentales actúan de un modo inmanente e íntimo. La sociedad debe proporcionar las ayudas necesarias para ello. Puede decirse que la sociedad está subordinada a la vida interior de las personas, para que consigan la actualización de la tendencia a la plenitud de los trascendentales, al logro de la inclinación al ser.

La segunda finalidad de la sociedad no viene determinada, como la anterior, por la imperfección de la persona, que necesita bienes materiales y espirituales que no puede obtener en soledad, sino en la sociedad: el origen de este segundo fin está en la perfección entitativa de la persona, en su propio ser. La persona como máxima perfección, como la suprema participación creada en el acto de ser, necesita expansionarse y comunicarse con los demás; lo hace con las relaciones interpersonales, con los distintos grados de amor que implican y con la consecuente solidaridad con ellas en la búsqueda del fin común temporal y trascendente.

Según estos dos fines esenciales de la sociedad, que la determinan como ámbito de recepción de bienes necesarios y espacio de donación de bienes poseídos, todas las leyes tienden, por una parte, a este bien común. «Toda ley se ordena al bien común.»[110] Gracias a la ordenación de la convivencia humana por la ley, los hombres pueden lograr su inclinación al bien común. Por otra parte, la ley tiende a la amistad entre las personas: amistad interpersonal, o amor de donación mutuo, al que tiende también el hombre.

> [...] toda ley tiende a esto, a establecer la amistad de los hombres, unos con otros o con Dios. Por esto, toda la ley se resume en este solo precepto: «Amarás al prójimo como a ti mismo», como en el fin de todos los preceptos, pues el amor de Dios queda incluido en el amor del prójimo, cuando el prójimo es amado por amor de Dios. (*Summa*, I-II, q. 99, a. 1, ad 2.)

[110] *Ibid.*, I-II, q. 90, a. 2, in c.

La política y la ética

La doctrina de la sociedad de santo Tomás, basada en la ley —o la justicia legal— y en el bien común, es también una síntesis agustiniana y aristotélica, pero igualmente con la originalidad de estar fundamentada en el ser. Asimismo su doctrina política asume la idea agustiniana de orden, que le permite resolver las relaciones entre la actividad de las instituciones políticas y la ética. El Aquinate no desvaloriza la vida política, sino que le descubre una dignidad que merece su regulación ética.

La doctrina política tomista se puede sintetizar en tres tesis fundamentales. La primera es que la actividad política pertenece totalmente al ámbito de la razón natural humana, lo que supone el uso y el cultivo de la razón y de todo lo que favorece su aplicación. Los que gobiernan o ejercen de algún modo el poder político requieren, pues, las virtudes cardinales descubiertas por Platón: prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

Con esta tesis santo Tomás establece la autonomía del poder político respecto de la religión, y concretamente sostiene que de la fe cristiana no se sigue una política determinada: la religión cristiana no exige una teocracia. Reconoce que el orden político es con todo derecho profano. Su misma autonomía no se funda en la religión, sino en la misma razón: el hombre con su razón puede alcanzar la verdad y dispone de los medios necesarios para, de acuerdo con ella, ordenar la vida política. La razón humana es capaz de descubrir la verdad y también de aplicarla en el ámbito concreto de los hechos políticos.

Sin embargo, precisa el Aquinate con una segunda tesis que ni la autoridad ni el poder político son absolutos, pues la acción política de gobierno, como toda acción humana, está sujeta al orden moral. La limitación moral del poder, precisamente por su racionalidad, es un principio esencial de la doctrina política tomista. Con la supeditación de la actividad política a la ética no se sale del campo de la razón: la ética no sólo es racional, sino que pertenece a la esfera de la razón humana; la razón del hombre puede descubrir los imperativos morales e incluso sus fundamentos filosóficos. La actividad política depende de la razón, que es una razón moral; sin el reconocimiento de los valores morales, la política se convertiría en irracional y meramente voluntarista.

Conectada con las otras dos tesis, la tercera establece que, a pesar de la distinción y autonomía de la acción política y la religión cristiana, hay un vínculo entre ambas. La religión cristiana está orientada a un fin trascendente, y para el cumplimiento de esta misión no terrenal

enseña principios morales. Muchos de ellos son estrictamente de orden natural y cognoscibles por la razón natural humana, aunque de hecho muchas veces el hombre no los conoce o lo hace con poca claridad: dada la actual situación de la razón humana, encuentra muchos obstáculos y dificultades para hallar la verdad, especialmente en el orden moral, que le llevan a dudas, a errores y a la negación de la misma ética. Así pues, son entonces conocidos desde la enseñanza religiosa.

Al recordar los principios morales racionales y sus aplicaciones en el orden político, la religión no se inmiscuye en él, simplemente le ayuda en su racionalidad: no realiza una acción política, sino un intento orientativo de iluminar y dar energía a la actividad política. Como en otras actividades humanas, la religión ilumina e instruye la conciencia moral. Este punto de contacto entre política y religión obedece, en definitiva, a su coincidencia en servir a la persona en sus dimensiones individuales y sociales. Ambas instituciones estiman que «la persona significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza».[111]

OBRA

Primeras obras

Parece ser que el primer escrito de santo Tomás, elaborado durante su involuntario encierro en el castillo de Roccasecca (1244-1245), fue un breve opúsculo sobre el *Tratado de las falacias*. Sus primeras obras escritas en los años de profesor sentenciario en la Universidad de París fueron los opúsculos *El ser y la esencia* (1250-1256); *Los principios de la naturaleza* (1255) y *Sobre la naturaleza de la materia y las dimensiones indeterminadas* (1252-1256).

El ser y la esencia, o también *El ente y la esencia*,[112] es el mejor compendio de toda la síntesis filosófica tomista, por lo menos en cuanto a su fundamentación. Resume toda su filosofía, cuyas líneas maestras quedan expuestas en este libro de juventud y que ya permanecerán a lo largo de toda su obra. No hay casi ninguna de sus principales tesis —de lógica, de filosofía de la naturaleza, de antropología y de teolo-

[111] *Ibid.*, 1, q. 29, a. 3, in c.

[112] Sobre las diferencias entre «ser» *(esse)* y «ente» *(ens)* en el sistema tomista, *vid.* el apartado «El ente y el ser» en este mismo estudio introductorio y las definiciones de ambos términos en el «Glosario».

gía— que como mínimo no esté señalada. Claramente expuesta está su doctrina del ser, del acto de ser, fundamento de todo su sistema filosófico, uno de los descubrimientos más originales del Aquinate y que le permitirá sintetizar las dos grandes líneas filosóficas: el platonismo y el aristotelismo.

Otra de sus primeras obras es *Contra los detractores de la vida religiosa* (1256), en la que responde extensamente a todos los argumentos del ataque de Guillermo de Saint-Amour en su libro *Sobre los peligros de los novísimos tiempos* (1256), que tuvo una enorme difusión. El opúsculo del Aquinate está estructurado en tres partes, constituidas por veintiséis capítulos, un prólogo y un epílogo. En la primera parte se expone lo que es la vida religiosa y en qué consiste su perfección. En la segunda, el derecho que tienen los religiosos a enseñar, a pertenecer a un claustro de profesores, a predicar, a oír confesiones, a no tener que trabajar manualmente y a vivir de limosnas. En la tercera muestra la falsedad de todas las acusaciones afrentosas.

La obra más extensa de esta época lleva por título *Escrito sobre los cuatro libros de las Sentencias del maestro Pedro Lombardo*, elaborada durante su enseñanza como profesor sentenciario (1252-1256), cuando se preparaba para el cargo de maestro, aunque la terminó en 1257. Pedro Lombardo, profesor de la escuela catedralicia de París, había escrito *Los cuatro libros de las Sentencias*, obra de grandes dimensiones que fue utilizada como libro de texto en la Universidad de París, y lo mismo hicieron las demás universidades. Por esta obra, su autor fue llamado por antonomasia «Maestro de las Sentencias». Considerado por algunos historiadores actuales como obra carente de originalidad y un poco ecléctica, sin embargo, contiene todos los pareceres teológicos y filosóficos conocidos en su época. El comentario del Aquinate a las *Sentencias* representa su primer intento de una síntesis teológica, que después desarrollará y perfeccionará.

Una obra posterior, también de gran extensión e importancia, es *Cuestiones disputadas sobre la verdad* (1256-1259), preparada según las disputaciones celebradas en los tres años de la primera regencia de la cátedra en París. En ella se encuentran las principales tesis de su teoría del conocimiento y, sobre todo, la fundamentalidad de la autoconciencia existencial del propio ser. También son de esta época (1257-1258) *Exposición al libro de Boecio sobre las Producciones* y *Exposición al libro de Boecio acerca de la Trinidad*.

Por último, en este período se fechan varios comentarios a distintas partes de la Sagrada Escritura. Para algunos historiadores la *Ex-*

posición al profeta Isaías había sido escrita durante su estancia anterior en Colonia. En cambio, con toda seguridad es de esta época la *Lectura al Evangelio de san Mateo.* También lo es el llamado «principio», texto de la lección solemne que tuvo que pronunciar el Aquinate para ser promovido al grado máximo de doctor, ante todo el claustro de maestros y profesores y que se titula *Sobre la recomendación de la Sagrada Escritura* (1256).

Obras italianas

Al regresar a Italia, santo Tomás preparó la *Suma contra los gentiles* (1260-1264), cuya redacción parece ser que había comenzado en París. Se trata de una obra filosófica, y podría decirse que es su «suma filosófica», pues al estar destinada al diálogo con los gentiles, o no creyentes, no podía basarse en la autoridad de las Sagradas Escrituras sino que tenía que fundamentarse en un elemento común a todos como es la razón. Está estructurada en cuatro libros: el final del tercero y todo el último son ya teológicos, porque muestran que el conocimiento natural racional queda completado con el conocimiento de la fe, que está en continuidad con la racionalidad del primero. De esta obra se ofrece en este volumen una selección de textos relativos a la sabiduría y a la finalidad de las criaturas: I, cc. 1-4; III, cc. 17, 18, 19, 20.

Al cuatrienio de enseñanza en Orvieto pertenece la *Exposición al libro de Job* (1261-1264), una extensa glosa —una de las más detalladas del Aquinate— dedicada al tema del mal y del dolor. La cuestión del mal se plantea en cuanto su origen y su finalidad, y de una manera más concreta se pregunta por la razón del dolor del hombre bueno.

También en esta ciudad preparó gran parte de *La glosa continua sobre los cuatro evangelios* (1261-1267), o *Catena aurea (Cadena dorada).* En esta obra, constituida con comentarios de los Padres de la Iglesia, a diferencia de la conocida *Glosa (Glossa ordinaria)*, publicada en el siglo anterior, las citas patrísticas, latinas y griegas, están ordenadas de acuerdo con el versículo que explican, de manera que los comentarios de cada versículo bíblico pueden leerse como si fueran de un mismo autor.

Por encargo del papa Urbano IV, el Aquinate preparó la obra *Contra los errores de los griegos* (1263), en la que en setenta capítulos presenta su hermenéutica, que revela un gran sentido de la crítica

histórica, extraña en su época. Examina las cuatro grandes cuestiones en que había desacuerdo con los ortodoxos: la procesión del Espíritu Santo, el primado del Papa, la utilización del pan ázimo en la eucaristía y la existencia del purgatorio.

Preparó los opúsculos *Sobre las razones de la fe contra los sarracenos, los griegos y los armenios* (1264), que le había pedido el chantre —canónigo encargado del coro— de Antioquía; *Sobre los artículos de la fe y los sacramentos de la Iglesia* (1264), a petición del obispo de Palermo, y la *Exposición de la primera y segunda decretal* (1264) promulgadas por el cuarto concilio de Letrán (1215).

También terminó el comentario del libro *Sobre los nombres divinos*, del Pseudo Dionisio, titulado *Exposición al libro Sobre los nombres divinos de Dionisio* (1264), que es una obra importante. Por medio de la obra del Pseudo Dionisio, que conocía desde su época de Colonia, incorporó importantes elementos neoplatónicos a la original síntesis filosófico-teológica que estaba construyendo. Completó un sistema que aportó una enorme virtualidad y eficacia para ser utilizado en la exposición de la fe cristiana.

En Roma publicó «las disputas» universitarias, que había organizado en el Estudio provincial o universidad de esta ciudad. Las *Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios* (1266) recogen las numerosas disputas sobre la creación, el gobierno divino y la teología trinitaria (de esta obra recogemos aquí unos artículos de la cuestión novena). Las *Cuestiones disputadas sobre el mal* (1267) tratan el problema del mal, el de la libertad y el de los vicios. El libro, además de una completa exposición de la metafísica del mal, representa el inicio de la doctrina moral de santo Tomás. Las *Cuestiones disputadas sobre las criaturas espirituales* (1266) tratan del alma humana, en cuanto espíritu, y de los ángeles.

También en Roma, santo Tomás terminó los comentarios a las catorce cartas de san Pablo, siguiendo la Vulgata (*Carta a los Romanos*, *Primera Carta a los Corintios*, *Segunda Carta a los Corintios*, *Carta a los Gálatas*, *Carta a los Efesios*, *Carta a los Filipenses*, *Carta a los Colosenses*, *Primera Carta a los Tesalonicenses*, *Segunda Carta a los Tesalonicenses*, *Primera Carta a Timoteo*, *Segunda Carta a Timoteo*, *Carta a Tito*, *Carta a Filemón* y *Carta a los Hebreos*). Estos comentarios, iniciados en Nápoles, los continuó en Orvieto y finalmente los concluyó en Roma.

Para remediar las deficiencias que encontraba en las *Sentencias* de Pedro Lombardo que comentaba en sus lecciones habituales en Roma, santo Tomás inició el proyecto de preparar una obra original que fuera más sistemática, de acuerdo con el carácter lógico y cien-

tífico de como concebía la teología. Así nació en 1266 la *Suma de teología,* su obra magna. Trabajó en ella hasta el final de su vida, pero no la pudo terminar. No obstante, parece imposible que un solo autor hubiera podido casi finalizar este monumental proyecto, que se ha comparado, en otro orden, a una de las grandes catedrales góticas.

De esta obra capital, el presente volumen recoge textos de prácticamente todos los ámbitos de su investigación como la filosofía, la creación, el hombre, la existencia y naturaleza de Dios, la ética y la política: prólogo y parte I, q I, aa. I, 2, 3, 4 y 6 ; I, qq. 2, 3, 4 y 13; I, qq. 44, 45, 46; I, qq. 75, 76, 77, 78, 79, 81 y 82; I, q. 93, aa. 1-7; parte I-II, qq. 26, 27 y 28; parte II-II, qq. 23 y 26: prólogo y parte I, q I, aa. I, 2, 3, 4 y 6 ; I, qq. 2, 3, 4 y 13; I, qq. 44, 45, 46; I, qq. 75, 76, 77, 78, 79, 81 y 82; I, q. 93, aa. 1-7; parte I-II, qq. 26, 27 y 28; parte II-II, qq. 23 y 26.

La *Suma de teología* se divide en tres grandes partes. En la primera, que terminó en 1268 en Viterbo, considera a Dios como es en sí mismo, uno en esencia y trino en personas, además de como creador, conservador y gobernador de todas las cosas. Todos los tratados que la constituyen —De Dios uno; De la Santísima Trinidad; De la Creación en general; De los ángeles; De la creación corpórea, Del hombre y Del gobierno del mundo— se basan, como fundamento racional o filosófico último, en la doctrina del ser, constitutivo metafísico de Dios y constitutivo formal participado en las criaturas.

En Viterbo santo Tomás continuó la redacción, iniciada en el estudio provincial de Roma, del opúsculo *La monarquía. Al rey de Chipre,* o *Sobre el gobierno de los príncipes* (1267). El texto, incompleto, finaliza en el capítulo cuarto del libro segundo. En el opúsculo, santo Tomás asume y explica la concepción cristiana de la política. De ese mismo año son las *Cuestiones disputadas sobre el alma*, otro texto fundamental.

Obras de madurez

En París, donde había sido enviado principalmente para realizar la defensa en la nueva lucha antimendicante, publicó *Sobre la perfección de la vida espiritual* (1269), que consta de treinta capítulos. En la mayor parte de ellos se presenta un tratado completo sobre la naturaleza de la vida de perfección de los religiosos, y los siete últimos son más polémicos, ya que en ellos se responde directamente a las objeciones de la obra de Gerardo de Abbeville *Contra el adversario de la perfec-*

ción cristiana (1269), que eran las mismas que en la primera fase de la batalla antimendicante.

En la otra contienda sobre las doctrinas averroístas entre las facultades de filosofía y teología, santo Tomás intervino con dos opúsculos: *Sobre la eternidad del mundo contra los murmurantes* (1270) y *Sobre la unidad del entendimiento contra los averroístas* (1270). En el primero no admite la tesis de Siger de Brabante de que la filosofía demuestra que el mundo es eterno. Sin embargo, no sostiene tampoco —como hacía, en cambio, san Buenaventura y otros teólogos— que sea posible probar la temporalidad del mundo con argumentos racionales, que se derivarían de la demostración racional de la creación. No considera que para mantener la doctrina de la creación sea esencial sostener que Dios ha creado el mundo en el tiempo. En el segundo critica la tesis averroísta de la existencia de un mismo intelecto para todos los hombres, un entendimiento único y separado de cada individuo.

Durante su segundo magisterio en París, con algo más de tres cursos académicos, terminó la primera sección de la extensa segunda parte de la *Suma de teología* (1270), dedicada al estudio de los medios que pueden conducir a las criaturas racionales y libres a la posesión de su fin último y supremo, y de los obstáculos y tropiezos que pueden apartar del mismo. Consta de siete tratados: *La bienaventuranza y los actos humanos*; *Las pasiones*; *Los hábitos y virtudes en general*; *Los vicios y pecados*; *La ley en general*; *La ley antigua*, y *La gracia*.

Las disputas académicas que sostuvo en esta época estuvieron dedicadas a las virtudes, temática paralela a varias cuestiones de la segunda sección de la segunda parte de la *Suma* que estaba preparando. Son las siguientes: *Cuestión sobre las virtudes en general*, *Cuestión sobre la caridad*, *Cuestión sobre las virtudes cardinales*, *Cuestión sobre la esperanza* y *Cuestión sobre la corrección fraterna* (1270).

Como las polémicas con los averroístas y agustinianos le mostraron las graves consecuencias que se derivaban de un mal conocimiento de Aristóteles, se propuso comentar todos sus libros. Veía este magno proyecto como paralelo y complementario al de la *Suma de teología,* y al igual que ésta no pudo terminarla, tampoco lo hizo con todo el corpus aristotélico. Sin embargo, realizó el proyecto en gran parte y en pocos años, porque lo inició en 1270. Se publicaron los doce comentarios siguientes: *Exposición a los libros sobre la interpretación*, *Exposición a los libros de los segundos analíticos*, *Exposición a los ocho libros de la Física*, *Exposición a los libros sobre el cielo y el mun-*

do, *Exposición a los cuatro libros de meteorología*, *Exposición a los libros sobre la generación y la corrupción*, *Lectura al libro I sobre el alma* (reportación de fray Reginaldo, probablemente realizada en las clases de Viterbo) y la *Exposición a los libros II y III del alma*, *Exposición a los libros sobre el sentido y lo sentido*, *Exposición a los libros sobre la memoria y la reminiscencia*, *Exposición a los doce libros de la Metafísica*, *Exposición a los diez libros de la Ética a Nicómaco* y *Exposición a los libros de la Política*.

En 1271 escribió *Contra la doctrina de quienes apartan a los hombres de entrar en la vida religiosa*, como respuesta a *De la perfección y excelencia del estado de los clérigos*, de Nicolás de Lisieux, uno de los principales antimendicantes de entonces. Los argumentos que se manejaban en esta polémica entre los maestros seculares y los dominicos y franciscanos, que en este frente luchaban juntos, eran prácticamente los mismos que en la primera contienda de la primera mitad de siglo.

Si en la primera estancia en París santo Tomás había comentado el evangelio de san Mateo, ahora lo hizo con el de san Juan, probablemente durante el año académico 1270-1271. Sobre este curso se posee la *Exposición al Evangelio de san Juan*, que llega hasta el capítulo 5, escrita o dictada por el mismo Aquinate, y la *Lectura al Evangelio de san Juan*, una reportación de fray Reginaldo que va desde el capítulo sexto hasta el final, el vigésimo primero, pero revisada y corregida por el autor. La obra es considerada como la exégesis más profunda de todos sus comentarios bíblicos, y se ha dicho que nadie puede considerarse discípulo auténtico de santo Tomás si no conoce este comentario.

También comenzó y terminó la segunda sección de la segunda parte de la *Suma de teología* (1272), dedicada a cada una de las virtudes y a los correspondientes vicios que se les oponen. Primero examina las virtudes con sus respectivos vicios que se pueden dar en todos los hombres en general, y seguidamente las que son propias a los estados generales de vida. Es la parte más extensa: consta de ciento ochenta y nueve cuestiones agrupadas en los ocho siguientes tratados: *La fe, la esperanza y la caridad*; *La prudencia*; *La justicia*; *La religión*; *Las virtudes sociales y la fortaleza*; *La templanza*; *La profecía*, y *Los distintos géneros de vida y estados de perfección*. Sorprende la enorme cantidad de aspectos y detalles de la condición humana que descubre el Aquinate en su extensa exposición.

Últimas obras

Poco antes de partir de París, en la primavera de 1272, inició la tercera parte de la *Suma de teología* y continuó su redacción en Nápoles. Comprende los siguientes tratados: *Tratado de la Encarnación*, *Tratado de la vida de Cristo*, *Tratado de los sacramentos en general*, *Tratado del bautismo y de la confirmación*, *Tratado de la Eucaristía*, *Tratado de la penitencia*, *Tratado de la extremaunción*, *Tratado del orden* y *Tratado de los novísimos*.

Destaca el *Tratado de la vida de Cristo*, y las treinta y tres cuestiones de que consta se conocen con el nombre de «Vida de Cristo», y muchas veces se ha publicado con este título, separada de la *Suma*. Comienza con la cuestión veintisiete, sobre la santificación de la Virgen María, y termina en la cuestión cincuenta y nueve, dedicada al poder judicial de Cristo. Debe subrayarse igualmente el extenso *Tratado de la Eucaristía*, sin duda el mejor sobre este sacramento de todos los que se redactaron en la Edad Media, y no ha perdido valor.

Santo Tomás no terminó la tercera parte de la *Suma*: llegó hasta la cuestión noventa, sin finalizar el *Tratado de la penitencia*, del que sólo escribió siete cuestiones. Las otras veintiocho, junto con los restantes completos —*Tratado de la Extremaunción*, *Tratado del orden*, *Tratado del matrimonio* y *Tratado de los novísimos*—, los preparó después fray Reginaldo de Piperno, que tomó para ello los textos de una de sus primeras obras, los del libro IV del *Escrito sobre los cuatro libros de las Sentencias del maestro Pedro Lombardo*.

En Nápoles, el Aquinate redactó la *Cuestión disputada sobre la unión del Verbo Encarnado* (1272) mientras estaba preparando las primeras cuestiones de la tercera parte de la *Suma*, dedicadas a la unión hipostática de la naturaleza humana de Cristo con la persona del Verbo. En cinco breves artículos se resume toda su doctrina sobre el misterio de la fe de la unión, en la persona divina, de las dos naturalezas, una humana y otra divina, de Cristo.

Cuestiones sobre doce quodlibetales es una obra que reúne disputas académicas que no versaban sobre un tema determinado anteriormente sino sobre uno cualquiera y propuesto también por cualquiera. La mayoría son de la segunda regencia de París. Como fruto de sus clases sobre la *Carta a los Romanos* inició un segundo comentario a las epístolas de san Pablo y escribió la *Exposición a la epístola de san Pablo a los Romanos* (1272) y *La exposición y lectura a la epístola primera de*

san Pablo a los Corintios, ya en Nápoles, aunque sólo llegó hasta el capítulo diez. Tampoco pudo continuar con las restantes obras.

Compendio de teología es un resumen de toda la teología cristiana, aunque no pudo concluirlo. La obra tenía que constar de tres libros, dedicados a cada una de las tres virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad. El libro primero está estructurado en dos partes: «Sobre Dios Uno y Trino y sus obras» y «Sobre la humanidad de Cristo». La obra revela el carácter cristocéntrico y humanístico de la síntesis tomista. Quedó también inacabada la *Lectura a los Salmos de David* (1273), que es la transcripción de una parte de un curso sobre los Salmos durante el año académico 1272-1273. Han llegado hasta nosotros los comentarios de los Salmos del 1 al 54.

Otra obra de esta época que quedó sin terminar es *Las sustancias separadas* o *De los ángeles o sustancias espirituales*, que estaba planeada en dos partes. En la primera, que ocupa diecisiete capítulos, expone las doctrinas sobre las sustancias inmateriales —distintas del ser supremo pero que participan del gobierno del mundo— de Platón, Aristóteles, Avicebrón, Avicena, Orígenes y otros filósofos, casi todos ellos neoplatónicos. En la segunda explica la doctrina católica, aunque de ella sólo escribió los tres primeros capítulos.

El resto de las obras de santo Tomás, según figura en los primeros catálogos, tienen su fecha de composición entre los cuatro cursos impartidos en la Universidad de París y el curso y el trimestre impartido en Nápoles. Entre los opúsculos filosóficos se citan *Sobre la mezcla de los elementos* y *Sobre el movimiento del corazón*. De autenticidad discutida son los siguientes siete opúsculos filosóficos: *Sobre la naturaleza del género*, *Sobre los cuatro modos de oposición*, *Sobre la demostración*, *Sobre el principio de individuación*, *Sobre los instantes*, *Sobre la naturaleza del verbo del entendimiento* y *Sobre la naturaleza del accidente*. El breve opúsculo *Sobre las proposiciones modales* parece ser un fragmento de una carta escrita a sus condiscípulos en la facultad de Artes de la Universidad de Nápoles, cuando estaba recluido en Roccasecca.

Se conservan varios escritos sobre consultas que se le habían hecho. La *Respuesta a fray Juan de Vercelli* y *Segunda respuesta a fray Juan de Vercelli* responden a peticiones del Maestro general; a profesores son *Respuesta al lector de Venecia* y *Respuesta al lector de Besançon*, y al abad de Montecassino, sobre una cuestión de la predestinación, *Respuesta al abad Bernardo Ayglier*.

Otras obras dedicadas a concretos temas morales son *Sobre los juegos de azar*, *Sobre las operaciones ocultas de la naturaleza* y *Sobre as-*

trología, en las que defiende la libertad humana, que es independiente del azar, de la naturaleza y de las estrellas. *Sobre la compra y la venta* es una carta sobre la usura. *Sobre la forma de la absolución* es un pequeño escrito que defiende, frente a otro, la fórmula absolutoria del sacramento de la penitencia. *Sobre el secreto* es un informe sobre las condiciones de los límites de los secretos. *Sobre el gobierno de los judíos, o Carta a la duquesa de Brabante,* trata ocho cuestiones políticas concretas, como la legitimidad de los impuestos.

Se conservan varios sermones. Cincuenta y nueve de ellos, predicados en Nápoles en 1273, en lengua vernácula, están recogidos en *Consideraciones sobre el Credo*, *Consideraciones sobre el Padrenuestro*, *Consideraciones sobre el Ave María* y *Consideraciones sobre los dos preceptos de la caridad y los diez preceptos de la Ley*. También se han conservado diez *Oraciones*, compuestas igualmente por santo Tomás, que estuvieron en el Misal Romano y en la liturgia de las horas romana.

CRONOLOGÍA

1225 Tomás de Aquino nace en el castillo de Roccasecca (Caserta, Italia).

1230 Comienza su educación en el monasterio benedictino de Montecassino.

1239 Abandona Montecassino al ser ocupado por las tropas del emperador Federico II. Comienza los estudios en la Universidad de Nápoles.

1244 Ingresa en Nápoles en la Orden de Predicadores. Viaja hacia Bolonia con el maestro general y tres dominicos más. Es arrestado por sus hermanos cerca de Aquapendente y encerrado en el castillo de Roccasecca.

1245 Se fuga de Roccasecca ayudado por fray Juan de San Giuliano. Viaja a Roma y seguidamente a París.

1246 Continúa sus estudios universitarios en la Facultad de Artes de la Universidad de París.

1247 Inicia los estudios de teología. Sigue los cursos de san Alberto Magno.

1248 Es nombrado ayudante de san Alberto en Colonia. Rechaza la oferta del papa Inocencio IV de nombrarle abad de Montecassino.

1250 Es profesor bachiller en el Estudio General de Colonia y recibe la ordenación sacerdotal.

1252 Ocupa una vacante de profesor sentenciario de la Universidad de París. Se encuentra con la oposición de los maestros seculares a que los frailes enseñen en la universidad.

1256 Logra el grado máximo de maestro o doctor. Se le concede la licencia para enseñar. Ocupa la cátedra para extranjeros en la Universidad de París. Su ayudante es el dominico Anibaldo degli Anibaldi.

1257 Junto con san Buenaventura, puede finalmente incorporarse al claustro de catedráticos de la universidad.

1259 Regresa a Italia. Es elegido miembro de una comisión integrada por san Alberto Magno, Bonhomme de Bretaña y Pedro de Tarantasia, para la organización de los estudios de la Orden. Reside en el convento de Santo Domingo de Nápoles. Puede continuar con tranquilidad la redacción de la *Suma contra los gentiles*, que termina en 1264.

1260 Es nombrado predicador general en el capítulo provincial celebrado en Nápoles.

1261 En el capítulo provincial de Orvieto se le nombra lector del convento dominicano de la ciudad. Consejero teológico del papa Urbano IV, que le encarga *La glosa continua sobre los cuatro evangelios* o *Catena aurea*.

1263 El papa Urbano IV le encarga el examen del libro *Sobre la fe en la Santísima Trinidad*, de Nicolás de Durazzo. Como respuesta, el Aquinate escribe el opúsculo *Contra los errores de los griegos*. El 11 de agosto se establece la festividad del Corpus Christi y el Papa le encarga la elaboración del oficio litúrgico.

1265 El nuevo Papa, Clemente IV, le designa arzobispo de Nápoles y fray Tomás declina este honor. Se le encarga la fundación de un estudio provincial en Roma, en el convento de Santa Sabina.

1267 El capítulo general de la Orden envía al maestro Tomás como lector a Viterbo. Traba amistad con Guillermo de Moerbeke, el traductor de Aristóteles, residente también en Viterbo.

1268 Termina la primera parte de la *Suma de teología*. El maestro general Juan de Vercelli le envía de nuevo a París.

1269 Se incorpora al curso académico 1268-1269 de la Universidad de París. Gerardo de Abbeville publica *Contra el adversario de la perfección cristiana*, contra los mendicantes; Tomás responde con *Sobre la perfección de la vida espiritual*.

1270 Frente al averroísmo, publica *Sobre la eternidad del mundo contra los murmurantes* y *Sobre la unidad del entendimiento contra los averroístas*.Termina la primera sección de la segunda parte de la *Suma de teología*. Inicia los comentarios a las obras de Aristóteles, siguiendo principalmente las traducciones directas del griego de Guillermo de Moerbeke.

1271 Responde al antimendicante Nicolás de Lisieux con el opúsculo *Contra la doctrina de quienes apartan a los hombres de entrar en la vida religiosa*.

1272 Finaliza la segunda sección de la segunda parte de la *Suma de teología*. Regresa a Italia. Inicio de las clases de teología en la Universidad de Nápoles. Continúa la redacción de la tercera parte de la *Suma de teología*.

1273 Predica diariamente en napolitano, su lengua vernácula, desde el inicio de la Cuaresma (12 de febrero de 1273) hasta la Pascua de Resurrección (9 de abril). Los cincuenta y nueve sermones se publicaron después en versión latina. El 6 de diciembre, festividad de san Nicolás, tiene un especial y singular éxtasis místico.

1274 A finales de enero emprende viaje a Lyon para asistir al concilio ecuménico convocado para el primero de mayo. Antes de llegar a Borgonuovo tiene un accidente. Al pasar por Cassino responde a la invitación del abad de Montecassino para descansar en el monasterio y resolver unas dudas teológicas de los monjes, lo que hace en el último escrito de su vida: *Respuesta al abad Bernardo Ayglier*. En las primeras biografías se habla ya de una enfermedad, que se manifiesta en su debilidad y en la falta de apetito. A finales de febrero su mal se agrava y santo Tomás pide que se le traslade al cercano monasterio cisterciense de Fossanova. Uno de los primeros días de marzo dicta para los monjes un breve comentario al Cantar de los Cantares. El miércoles 7 de marzo, de madrugada, muere apaciblemente.

GLOSARIO

ABSTRACCIÓN *(abstractius)*
Proceso por el que el entendimiento humano obtiene de la experiencia sensible las nociones universales, que son los conceptos. La abstracción ilumina sólo la forma, o lo inteligible de los cuerpos sensibles, que es común con los otros individuos de su especie. Queda así separada de la materia, que es lo ininteligible de la realidad, lo contingente y lo que individualiza. Gracias a este procedimiento inmaterial y desmaterializador se obtienen las nociones físicas, matemáticas, lógicas y metafísicas.

ACCIDENTE *(accidens)*
Todo lo mudable, que acompaña a la sustancia —aquello del ente empírico que es idéntico a sí mismo— y la cualifica. El accidente no tiene un ser propio. Su acto de ser es el de la sustancia. Existe, por ello, en otro y por cuenta de otro. No subsiste, sino que inhiere, o está en la sustancia.

ACTO *(actus)*
Lo que es perfección, realización e integridad. Junto con su correlativo, la potencia, caracterizan a los principios primeros de las cosas. El acto es principio activo, y la potencia, principio pasivo.

ALMA *(anima)*
Primer principio de la vida. Es la forma de los seres vivos. Se distingue entre alma vegetativa, alma sensitiva y alma racional. Cada alma superior realiza las actividades de las inferiores. Se distingue del espíritu, que es siempre sustancia, porque el alma es una parte sustancial.

AMOR *(amor)*
Categoría suprema de la ética. Se define como querer el bien para alguien. Se da el nombre de amor en general a toda inclinación a cualquier tipo de bien. Se dan dos tipos fundamentales: amor de concupiscencia, o de deseo, cuando se quiere poseer la cosa amada; y amor de benevolencia, o personal, que es de donación, porque se busca el bien de lo amado. Cuando el amor de benevolencia es recíproco se denomina amistad.

ANALOGÍA *(analogia)*
Forma de predicación por la que el término universal se aplica en sentido parcialmente igual y parcialmente diverso. Es diferente de la predicación unívoca, en la que se aplica a muchos sujetos en un sentido idéntico, y de la equívoca, que se hace en otro sentido completamente diverso. Se distinguen dos tipos de predicación analógica: de atribución y analogía de proporcionalidad propia.

AZAR *(casus)*
Efecto originado por la coincidencia de dos o más causas eficientes que no estaban dirigidas ni por su naturaleza ni por la acción de una causa externa a tal efecto. El azar no está, por tanto, regulado por la naturaleza ni por ningún fin. Sin embargo, con respecto a Dios, Causa primera, no hay azar.

BELLEZA *(pulchritudo)*
Aquello cuyo conocimiento agrada *(quae visa placent)*. Produce esta vivencia de complacencia porque está constituida por tres elementos esenciales: la integridad, la proporción y la claridad. Estos constitutivos se disponen como tres estratos escalonados, necesarios e inseparables. El primero se comporta como materia remota, o sujeto básico, de los otros dos, que lo hacen como formas. El último permite también definir la belleza como el resplandor de la forma *(splendor formae)*.

BIEN *(bonum)*
Todo aquello que es objeto de deseo. Es a lo que todas las cosas tienden, porque apetecen su perfección. El bien es, por ello, perfectivo. Lo es por su comunicatividad. El bien, además de ser lo que todas las cosas apetecen, es lo difusivo de sí. Desde la perspectiva metafísica, es la sexta propiedad trascendental, y le sigue la belleza, especie suya.

Desde la ética se considera el bien como un fin al cual el hombre dirige constantemente sus propias acciones en la libertad.

BIEN COMÚN *(bonum communis)*
Concepto ético-político que especifica las condiciones materiales y espirituales que permiten que la sociedad pueda promover a la persona en la libertad. No forman parte del bien común ni los intereses generales ni la razón de Estado en cuanto tales. El bien común incluye tres finalidades esenciales: el bienestar material, la paz y los bienes culturales. Están estructuradas por la justicia social, que permite el respeto permanente a la dignidad de la persona, y también a sus derechos.

CATEGORÍAS *(pradicamenta)*
Clases de predicados. Se denominan también, por ello, «predicamentos». Como siempre al atribuir, o declarar, se expresa el ente de alguna manera, las categorías son modos del ente. Aristóteles las definió como ideas generales que no se pueden reducir unas a otras. Son, así, géneros supremos. Se puede justificar la necesidad interna de las diez categorías siguientes: sustancia, cualidad, cantidad, acción, pasión, relación, tiempo, lugar, posición y hábito.

CAUSA *(causa)*
Aquello que de algún modo contribuye realmente a la producción de cualquier cosa. Es todo lo que determina sustancial o accidentalmente al ente. La causa se distingue de la condición necesaria, que solamente es indispensable para la producción del ente pero no influye sobre lo causado. También de la «ocasión», circunstancia no necesaria pero que facilita la acción de la causa. Se divide en material, que singulariza; formal, que especifica; ejemplar, que normaliza; eficiente, que actualiza, y final, que ordena. Las dos primeras son causas intrínsecas; las restantes, extrínsecas.

CAUSALIDAD, PRINCIPIO DE *(principium causalitatis)*
Se formula en función de la contingencia. «Todo ente contingente exige una causa.» En esta fórmula, la causa es considerada como eficiente, que es la que hace el ente en acto. La causalidad, o el influjo de la causa sobre el efecto, es una noción análoga. Tiene un valor trascendente porque en sí misma no implica imperfección, a diferencia del efecto, que supone siempre dependencia. El principio de causalidad tiene especial importancia, por ello, en las demostraciones de la existencia de Dios.

CERTEZA *(certitudo)*
Estado de la mente que asiente y se adhiere a la verdad sin temor al error. La certeza científica se apoya en la actividad del pensamiento que proporciona una clara visión del objeto. El sentido común, que precede a toda ciencia, proporciona una certeza mayor que la de cualquier certeza. Todavía es mayor la certeza de la fe, que aunque carezca de la intrínseca evidencia de lo entendido, se basa en la autoridad del que revela y por la presión de la voluntad al entendimiento, movida por la gracia de Dios. Su certeza es así perfecta en grado sumo.

CIENCIA *(scientia)*
En sentido estricto, es el conocimiento de verdades demostradas y, por tanto, de las conclusiones de la demostración. Supone la inteligencia de los primeros principios de la demostración, evidentes e indemostrables. La ciencia en general es un conocimiento cierto y necesario de las causas, y en este sentido cada ciencia es un grado de la sabiduría o conocimiento intelectual de las causas. A veces se restringe su significado para expresar sólo el saber de las ciencias, que estudian las causas próximas de la realidad.

CONCEPTO *(conceptus)*
Como indica su nombre, es lo concebido o generado por el entendimiento en acto. En el hombre, su entender ha sido actualizado por la inteligibilidad en acto de la imagen sensible —proporcionada por los sentidos y que estaba en potencia al igual que el objeto— gracias a la actuación del entendimiento agente. Su contenido, abstraído por este último de la materia, que es principio de individualidad, es universal. Por su origen y naturaleza del entendimiento el concepto, o verbo, o palabra mental, expresa la realidad, es una semejanza de ella.

CONCIENCIA *(conscientia)*
En un primer sentido, es el autoconocimiento que posee la facultad intelectiva del espíritu. En un sentido más específico, es la conciencia moral, el conocimiento de los propios actos, en su bondad o maldad.

CONOCIMIENTO *(cognitio)*
Actividad vital por la que se manifiesta, o expresa, en un verbo interior la realidad del ente. En cuanto capaz de conocer, el alma, como notó Aristóteles, no es sólo la forma de la sustancia viviente, sino tam-

bién lo que hace que el sujeto sea en acto los objetos sensibles e inteligibles que conoce. De este modo, el conocimiento intelectual constituye lo entendido o lo concebido, verbo o concepto, que expresa la esencia de los entes. El entender en sí mismo es ser, porque lo entendido está constituido por la esencia inteligible, que ha sido abstraída de la realidad, y el acto de entender, que como todo ser hace existir y entifica a la esencia. Lo entendido, o palabra mental, es así un ente entendido, compuesto de la esencia y el acto de entender, y es también un ente intencional, porque manifiesta el ente de la realidad, compuesto de ser y esencia.

CREACIÓN *(creatio)*
Acción propia de Dios de hacer algo de la nada. Crear es una producción total. No supone ningún movimiento o cambio y sólo se puede explicar por la potencia productiva de Dios. Como causas finitas, las criaturas sólo causan efectos finitos, no un efecto total, producen una cosa de otra.

CUERPO *(corpus)*
La materia prima con la primera determinación de la forma, actualización que sigue el accidente de la cantidad, que la acompaña. El cuerpo caracterizado de este modo no se da en la realidad, porque es la materia o sujeto de las restantes determinaciones de la forma sustancial.

DEFINICIÓN *(definitio)*
Enunciado que expresa la esencia o quididad, lo que una cosa es. La definición debe incluir el género próximo y la diferencia específica.

DIOS *(deus)*
Conocida su existencia desde sus criaturas, se revela a la razón humana como Primer motor inmóvil, Causa incausada, Ser necesario primero, lo Máximamente perfecto causa de todo ente, e Inteligencia ordenadora. De estos cinco atributos se infiere que su constitutivo formal, o metafísico, es el ser. Dios es el mismo ser subsistente, acto puro de ser. Se puede, por ello, atribuir a Dios los trascendentales, los predicados que expresan intensidad de perfección en la escala de los entes, y los actos inmanentes propios de la vida del espíritu. Dios, por consiguiente, es Creador y persona.

DUDA *(dubitatio)*
Especie de saber imperfecto. La indagación intelectual, propia del conocimiento científico, en la duda no se ha concluido: ante varias posibilidades de lo que sea la verdad, no se tiene preferencia por ninguna de ellas. La duda, por tanto, supone una certeza imperfecta. En realidad, en la duda no hay propiamente certeza, porque se suspende la afirmación y la negación. No se encuentra una razón para enjuiciar, lo que se llama «duda negativa», o se ven iguales las razones para afirmar o negar, que se denomina «duda positiva».

EDUCACIÓN *(educatio)*
En el lenguaje corriente se utiliza en el sentido de urbanidad o cortesía. Etimológicamente deriva del término de *educare* y *educere,* que significan «conducir» y «extraer», respectivamente. Estos dos sentidos, que implican dinamismo y estaticidad, se encuentran en la definición esencial de educación como ayuda que una persona presta a otra para que se perfeccione. El significado de educación es más amplio que el de «formación», utilizado en la actualidad como sinónimo, al igual que «enseñanza» y «docencia». La educación se refiere a todas las facultades humanas y a su mismo sujeto: abarca a toda la persona e incluso en su completo desarrollo temporal. Además, entre las personas que intervienen en la educación no sólo se establece una relación personal, singular y profunda, sino también trascendente, porque participan todas de la unidad, de la verdad y de la bondad.

ENTE *(ens)*
Participio presente del verbo ser, significa el concepto máximamente universal pero que no posee la unidad genérica de las categorías, sino una unidad especial analógica y proporcional. Es objeto de la metafísica o filosofía primera. También es el primer conocido del entendimiento. Ente no es sinónimo de «ser» *(esse).* El ente es el todo o compuesto, y el ser una de sus partes o constitutivo. La esencia, constitutivo material, y el ser, constitutivo formal, constituyen intrínsecamente al ente. El ente es, por ello, la esencia que tiene ser o lo constituido intrínsecamente por esencia y ser.

ESENCIA *(essentia)*
Expresa aquello por lo cual una cosa es tal cosa, o los principios inteligibles compatibles entre sí que hacen que una cosa pertenezca a una determinada especie. La esencia abstracta sólo contiene los principios

esenciales. La esencia concreta incluye además los principios inesenciales o ininteligibles, aunque sólo en potencia, de un modo indeterminado o de una manera general. La esencia individual, en cambio, los posee en acto. Por ello, es la esencia que existe en la realidad.

ESPÍRITU *(spiritus)*
Sustancia inmaterial que, por poseer un ser propio, es subsistente y, como consecuencia, es también intelectual e inteligible. Además, por ello, es libre y capaz de amar con amor de donación. En el hombre su espíritu actúa también como forma o alma del cuerpo.

EXISTENCIA *(existentia)*
Hecho de estar en la realidad, fuera de la nada o fuera de las causas. La existencia es un efecto secundario del ser o acto de ser. Existencia no es sinónimo de «ser», y se distinguen realmente como el efecto de su causa.

EXPOSICIÓN *(expositio)*
Denominación de las obras medievales (*expositio* u *ordinatio*) que habían sido escritas o dictadas por el autor.

FE *(fides)*
Acto del entendimiento por el que se aceptan o asienten contenidos intelectuales revelados cuya verdad está garantizada por la razón de Dios. El acto de fe es del mismo género que el de los actos que constituyen las otras racionalidades científicas. Es específica, porque no supone una indagación, por parte de su sujeto, sobre su contenido objetivo. Su certeza, que, en cambio, es perfecta, tiene su origen en un acto de la voluntad movida por la gracia de Dios.

FILOSOFÍA *(philosophia)*
Ciencia que, por su mayor profundización en el conocimiento de las causas, participa más plenamente de la sabiduría. La etimología de la palabra indica que no es una sabiduría perfecta, propia de Dios. Se divide en cuatro partes principales: filosofía natural; filosofía racional o lógica; filosofía moral o ética y las «artes mecánicas» o técnicas. Toda estas ciencias genéricas filosóficas se clasifican también en especulativas o teóricas, y prácticas, según que estén dirigidas a la contemplación de la verdad o a la ordenación de la verdad a la actividad.

FORMA *(forma)*
Acto esencial, constitutivo de las esencias, determinante, inteligible y especificador. Su contenido se constituye por el ser, forma de las formas o acto de los actos.

HÁBITO *(habitus)*
Una de las especies de la cualidad, accidente que determina a la sustancia en sí misma. Se distinguen ocho especies de cualidades, según esta determinación. Si la cualidad dispone bien o mal al sujeto se denomina «hábito», si es más o menos permanente, y «disposición» si, en cambio, es transitoria. Si las cualidades son principios próximos de operaciones se llaman «potencias» o «facultades», cuando no son débiles, e «impotencia», en caso contrario. Si de la cualidad se sigue, o bien produce directamente, alteraciones sensibles, como los llamados sensibles (color, sonido...) y las propiedades fisicoquímicas de los cuerpos, recibe el nombre de «cualidad pasible»; si esta cualidad es pasajera, se llama «pasión». Si las cualidades son determinaciones de la cantidad, según la disposición de sus partes, se les da el nombre de «figuras», cuando lo son de cuerpos naturales, y de «formas», si lo son de cuerpos artificiales. El hábito, por tanto, dispone permanentemente a la sustancia en su ser, y entonces es un hábito entitativo, o en su obrar, y es por ello un hábito operativo. El hábito se sitúa en un estado intermedio entre la potencia y el acto, porque permite por sí mismo, sin otro acto exterior, la actualización. El hábito, al igual que la pasión, es distinto de los predicamentos o categorías del mismo nombre.

HILEMORFISMO *(docttrina de materia et forma, «hyle» et «morphe»)*
Doctrina sobre la composición de los entes materiales, elaborada por Aristóteles y asumida por santo Tomás. Afirma que la esencia de las sustancias compuestas está constituida por dos principios metafísicos: la materia, que es sujeto y potencia pasiva, y la forma, que es acto y determinante o perfeccionante.

IMAGEN *(imago, sensatio)*
Representación de una cosa con más o menos fidelidad. La imagen sensible expresa las cualidades materiales del objeto. Esta imagen interviene en el proceso del conocimiento intelectual humano.

LECTURA *(lectio)*
Nombre que se daba en la época medieval a la reportación *(reportatio)* o apuntes de clase tomados por un estudiante, o por un secretario, de los comentarios del maestro a una obra considerada clásica o fundamental.

LIBRE ALBEDRÍO *(liberum arbitrio)*
Propiedad singular de la voluntad de ser la causante de sus propios actos y, por tanto, responsable de éstos. El libre albedrío, o libre arbitrio, se define como el querer un bien elegido. En este acto de la voluntad intervienen tres elementos: la voluntad, como principio intrínseco; el fin: el bien propio; y un acto voluntario: la elección. La libertad de la voluntad es uno de los máximos títulos de nobleza de que está dotado el hombre y, por ello, en el ámbito social constituye un derecho primero, sagrado e inviolable.

MAL *(malum)*
Carencia de una perfección debida. El mal físico afecta al orden de la naturaleza, y puede ser por falta de la debida integridad o por defecto de la operación. El mal moral es el relativo a los actos libres de los entes que tienen voluntad, y puede ser «mal de culpa» y «mal de pena»; el primero es un acto privado de su ordenación al bien supremo, o el fin último, que regula la razón humana, y el segundo surge de la recuperación del orden perturbado de la recta razón, independientemente de la voluntad del que lo ha merecido. El mal de pena, cuyo autor es Dios, directa o indirectamente —a través de la naturaleza, con sus leyes o con las leyes humanas—, es un verdadero bien en cuanto que restituye el equilibrio alterado por el mal de culpa. La razón de ser del mal de pena es la necesaria y justa reparación del orden violado. En todo, se descubre la tendencia a la conservación del orden, y en su restauración se va en contra de quien lo turba.

NATURALEZA *(natura)*
Esencia, o cualidades específicas de los entes, desde el punto de vista operativo. Puede significar también el conjunto de todos los entes, y equivale entonces a universo o mundo. En su significado moderno, designa el mundo físico en cuanto contrapuesto al hombre y a sus obras.

OPINIÓN *(opinio)*
Saber imperfecto, en el que la indagación intelectual y la certeza, que comportan todo conocimiento, son imperfectas. Hay una preferencia por alguna de las posibilidades que ofrece la indagación, porque existen indicios externos u objetivos pero que solamente implican probabilidad de verdad. Por consiguiente, a su certeza imperfecta, a la opinión le acompaña el temor de que alguna de las otras posibilidades contrarias sea verdadera.

PARTICIPACIÓN *(participatio)*
Término platónico que significa tener en parte, pero de tal modo que no disminuye el todo del que se participa. Sólo es posible en los entes inmateriales.

POTENCIA *(potentia)*
Condición de pasividad de lo que todavía no se ha realizado. Todos los entes están constituidos de actos y potencias: sólo Dios es acto puro. Además de esta potencia llamada «pasiva», se da la denominada «potencia activa», que expresa la capacidad de hacer algo. En este último sentido se denominan potencias a las facultades del espíritu, la inteligencia y la voluntad. También se habla en este sentido de la potencia u omnipotencia de Dios. Se denomina «potencia obedencial» a la capacidad de los entes creados de recibir la acción extraordinaria de Dios, incluso por encima de su limitación natural.

RAZÓN *(ratio)*
Facultad cognoscitiva intelectual, sinónimo de entendimiento o mente. No significa sólo la razón del hombre —natural, científica, filosófica y teológica—, sino también la de los entes espirituales, incluida la de Dios. En sentido estricto la razón es la actividad intelectual discursiva propia del hombre, que logra la verdad mediante una elaboración de los datos intelectivos, denominada razonamiento o raciocinio. Presupone la existencia de primeros principios poseídos por el entendimiento.

SENTIDO COMÚN *(sensus communis)*
Primer grado de la sabiduría y fundamento de los demás. La certeza de sus contenidos, que se obtienen directamente de la experiencia, se manifiesta también con evidencia inmediata. Es un conocimiento pasivo, indudable, universal y permanente en los distintos cambios his-

tóricos del individuo y de la sociedad. Mantiene una unidad indisoluble que, regida por los primeros principios, da un sentido general de la vida humana y de la realidad. Como común denominador humano, permite la comunicación universal.

SER *(esse)*
Nivel más profundo del ente, fundamento de todos sus demás constitutivos. No puede expresarse conceptualmente, porque no es una esencia de un ente. Se conoce porque se experimenta en la percepción intelectual de la existencia del ser propio. El ser es el constitutivo formal del ente; es su acto primero y fundamental, perfección suprema, que constituye a todos los actos y perfecciones del ente, expresados por la esencia, y es la causa de su existencia.

SINDÉRESIS *(synderesis, recta conscientia)*
Significa corrientemente pensar con acierto o con prudencia. Filosóficamente es el conocimiento de los primeros principios morales. Frente a otras posiciones, santo Tomás la define como un hábito natural de los primeros principios morales. Al igual que el hábito de los primeros principios del entendimiento, se constituye necesariamente a partir de los primeros conceptos y, concreta e inmediatamente, del concepto trascendental de bien. Si los primeros principios especulativos regulan toda la actividad intelectiva, los prácticos, toda la vida moral. Ambos son infalibles y proporcionan una total certeza.

SOSPECHA *(suspicio)*
Conocimiento imperfecto con certeza imperfecta, que es mayor que en la opinión y menor que en la duda. Se prefiere una de las alternativas de la indagación intelectual imperfecta, porque se considera que tiene mayor posibilidad de veracidad ya que hay indicios, generalmente subjetivos, de tipo tendencial o pasional que inducen a ello.

TRASCENDENTALES *(trascendentales, propietates entis)*
Propiedades fundamentales, o atributos necesarios, del ente. Los conceptos trascendentales tienen la misma universalidad e idéntico contenido y sólo se diferencian entre sí nocionalmente, porque explicitan una faceta del ente que los demás incluyen implícitamente. Son la entidad, la realidad, la unidad, la aliquidad, la verdad, la bondad y la belleza. Los siete trascendentales son como la urdimbre de la

trama del cosmorama de la realidad. Por ofrecer su estructura, permiten el planteamiento profundo de los problemas filosóficos.

VERBO *(verbum)*
En sentido lato, palabra exterior u oral que expresa el significado o concepto interior. También significa la palabra interior del espíritu, el concepto, lo que concibe el entendimiento. Las palabras proferidas u oídas por el hombre se explican por su lenguaje interior. Desde este último se justifica la unidad de los hombres, a pesar de las distintas lenguas, y la trascendencia de todo lenguaje.

VERDAD *(veritas)*
Concepto trascendental que se define como la conveniencia o respectividad del ente al entendimiento. También puede entenderse como la conformidad del mismo entendimiento con la realidad. Por ser la entidad el fundamento primero y originario de toda verdad, la que está en la realidad y la que está en el entendimiento, puede darse un tercer significado de verdad. En esta tercera acepción significa simple y absolutamente la entidad. La verdad, en este sentido, es el ente.

VIRTUD *(virtus)*
Hábito o disposición firme, constante y espontánea a obrar bien. Es un medio para alcanzar el bien. En cambio, el vicio es un hábito que predispone a obrar el mal. La virtud y el vicio son objeto del estudio de la ética. Hay virtudes del entendimiento, que perfeccionan al hombre en orden a la verdad —entendimiento, ciencia, sabiduría, prudencia y arte—, y de la voluntad, que lo hacen hacia el bien —cardinales y derivadas—. Las virtudes fundamentales son las cardinales —prudencia, justicia, fortaleza y templanza—. Para obrar sobrenaturalmente, el hombre recibe de Dios las llamadas virtudes infusas, también hábitos operativos regidos por Dios. Se dividen en teologales —fe, esperanza y caridad— y morales —cardinales y derivadas—, que se corresponden análogamente con las virtudes adquiridas.

VOLUNTAD *(voluntas)*
Facultad espiritual que tiende hacia el bien. Se llama también apetito racional, para distinguirlo, en el hombre, del apetito sensitivo, que poseen también los animales. Es una tendencia guiada por la razón. Su acto de querer es libre. La voluntad es dueña de los propios actos y de los objetos hacia los que los lleva con sus decisiones.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

Ediciones manuales llamadas Taurinensis o de Marietti, Torino-Roma, Marietti.

Opera omnia (ut sunt in Indice thomistico, additis 61 scriptis ex aliis medii aevi auctoribus) [ed. de Roberto Busa; incluye el *Indice thomistico*], Stuttgart-Bad Constatt, Frommann Verlag Günter Holzboog KG, 1980.

Opera omnia, ad fidem optimarum editionum accurate recognita [ed. de Parma], 25 vols., Parma, Fiaccadori, 1852-1872; reimpr., Nueva York, 1948-1950.

Opera omnia, iussi Leonis XIII P. M. edita [ed. leonina], Roma, Editori de San Tommaso, Ad Santae Sabiane, 1882 y sigs.

Opera omnia, sive antehac excussa, sive etiam anecdota... [2.ª ed. de París, conocida como edición Vives], 34 vols., París, L. Vives, 1871-1880; 2.ª ed., 1889-1890.

TRADUCCIONES

Comentario a la ética a Nicómaco de Aristóteles [traducción de Ana Mallea; estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza], Pamplona, Eunsa, 2000.

Comentario a la Física de Aristóteles [traducción, estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza], Pamplona, Eunsa, 2001.

Comentario a la Política de Aristóteles (Tomás de Aquino y Pedro de Alvernia) [trad. de Ana Mallea], Pamplona, Eunsa, 2001.

Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, I/1: *El misterio de la Trinidad*; I/2, *Nombres y atributos de Dios*; II/1, *La creación* [ed. de Juan Cruz Cruz], Pamplona, Eunsa, 2002-2005.

Comentario de los analíticos posteriores de Aristóteles [introducción, traducción y notas de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok], Pamplona, Eunsa, 2002.

Comentario al libro de Aristóteles sobre el cielo y el mundo [introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz], Pamplona, Eunsa, 2002.

Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación [traducción e introducción de M. Skarica; estudio preliminar y notas de Juan Cruz Cruz], Pamplona, Eunsa, 1999.

Compendio de teología [estudio preliminar, traducción y notas de Josep Ignasi Saranyana y José Restrepo Escobar], Madrid, Rialp, 1980.

Cuestión disputada sobre las virtudes en general [estudio preliminar, traducción y notas de Laura E. Corso de Estrada], Pamplona, Eunsa, 2000.

Cuestiones disputadas sobre el alma [traducción y notas de Ezequiel Téllez; estudio preliminar y revisión de Juan Cruz Cruz], Pamplona, Eunsa, 1999.

Cuestiones disputadas sobre el mal [presentación, traducción y notas de Ezequiel Téllez Maqueo; introducción de Mauricio Beuchot], Pamplona, Eunsa, 1997.

El ente y la esencia [traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment], 2.ª ed., Pamplona, Eunsa, 2006.

Exposición sobre el «Libro de las causas» [introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz], Pamplona, Eunsa, 2000.

Opúsculos y cuestiones selectas, ed. bilingüe, 5 vols., Madrid, BAC, 2001-2009.

Sobre el sentido y lo sensible. Sobre la memoria y la reminiscencia [introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz], Pamplona, Eunsa, 2001.

Suma contra los gentiles, 3.ª ed., bilingüe, con texto de la edición leonina dirigida por Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, [introducciones de Eudaldo Forment Giralt], 2 vols., Madrid, BAC, 2007.

Suma de Teología, 2.ª ed. dirigida por los regentes de estudios de las Provincias Dominicanas en España, 5 vols., Madrid, BAC, 1988-1994, 1997.

Suma Teológica, ed. bilingüe con texto de la edición leonina [traducción y anotaciones por una comisión de PP. Dominicos presidida por Francisco Barbado Viejo, O.P., introducción general de Santiago Ramírez], 16 vols., Madrid, BAC, 1947-1960.

OBRAS SOBRE SANTO TOMÁS DE AQUINO

BEUCHOT, M., *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, México, UNAM, 1992.

CANALS VIDAL, F., *Tomás de Aquino. Un pensamiento siempre actual y renovador*, Barcelona, Scire, 2004.

CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, Eunsa, 1987.

CHESTERTON, G. K., *Santo Tomás de Aquino*, en *Obras completas*, 4 vols., Barcelona, José Janés, 1952, vol. 4, págs. 925-1066.

CLAVELL, LL., *El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1980.

CRUZ CRUZ, J., *Ontología del amor en Tomás de Aquino*, Pamplona, «Cuadernos de Anuario Filosófico» 31, 1996.

EGIDO SERRANO, J., *Tomás de Aquino a la luz de su tiempo. Una biografía*, Madrid, Encuentro, 2006.

ELDERS, L. J., *Sobre el método en Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Sociedad Tomista Argentina, 1992.

FABRO, C., F. OCÁRIZ, C. VANSTEENKISTE, A. LIVI, *Las razones del tomismo*, Pamplona, Eunsa, 1980.

FARRELL, W., *Guía de la Suma Teológica*, Madrid, Palabra, 1982.

FORMENT, E., *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*, 2.ª ed., Pamplona, Gratis Date, 1998 y 2006.

____, *La filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Valencia, Edicep, 2003.

____, *Santo Tomás de Aquino. El oficio de sabio*, Barcelona, Ariel, Grupo Planeta, 2007.

____, *Santo Tomás de Aquino. El orden del ser. Antología filosófica*, Madrid, Tecnos, 2003.

____, *Santo Tomás de Aquino: su vida, su obra y su época*, Madrid, BAC, 2009.

____, «Santo Tomás de Aquino», «El neotomismo del siglo XIX» y «El tomismo en el siglo XX», en Armando Segura Nayas (director), *Historia universal del pensamiento filosófico*, Ortuella (Vizcaya), Liber Distribuciones Educativas, 2007.

____, *Tomás de Aquino esencial* [introducción y antología], Barcelona, Intervención Cultural, 2008.

____, *Tomás de Aquino. El ente y la esencia*, 2.ª ed., Pamplona, Eunsa, 2002 y 2006.

GARCÍA LÓPEZ, J., *Metafísica tomista. Ontología, gnoseología y teología natural*, Pamplona, Eunsa, 2001.

____, *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Madrid, Cincel, 1965.

____, *Virtud y personalidad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2003.

GILSON, E., *Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Aguilar, 1944.

____, *El tomismo*, 6.ª ed., Pamplona, Eunsa, 1978.

GONZÁLEZ, A. L., *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, 2.ª ed., Pamplona, Eunsa, 1995.

GONZÁLEZ, A. M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1998.

GRABMANN, M., *Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Labor, 1930.

GUIU, I., *Ser y obrar*, Barcelona, PPU, 1992.

LACHANCE, L., *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2001.

LAFONT, G., *Estructuras y método en la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1964.

LE BRUN-GOUANVIC, C., *Ystoria Sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco (1323)* (texto latino: introducción y notas en francés), Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1996.

LOBATO, A., *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, 3 vols., Valencia, Edicep, 1994-2003.

MARITAIN, J., *El Doctor Angélico*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1942.

MAURER, A. A. (ED.), *Saint Thomas Aquinas 1274-1974: Commemorative Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974.

MONDIN, B., *La metafisica di S. Tommaso d'Aquino e i suoi interpreti*, Bolonia, Edizioni Studio Domenicano, 2002.

OCAMPO, M., *El concepto de naturaleza en Santo Tomás*, México D. F., Universidad Anahúac del Sur, 1998.

____, *Las dimensiones del hombre. Un estudio sobre la persona humana a la luz del pensamiento filosófico de Santo Tomás de Aquino*, Valencia, Edicep, 2002.

PAILLERETS, M. DE, *Santo Tomás de Aquino*, Madrid, San Pablo, 2005.

PÉREZ GUERRERO, F., *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1996.

RAMÍREZ, S., *Introducción a Tomás de Aquino. Biografía. Obras. Autoridad doctrinal*, Madrid, BAC, 1975.

RASSAM, J., *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, Rialp, 1980.

SELLÉS, J. F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1995.

SERTILLANGES, A. D., *Santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1946.

SPIAZZI, R., *Santo Tomás de Aquino. Biografía documentada de un hombre bueno, inteligente, verdaderamente grande*, Madrid, Edibesa, 2004.

TORRELL, J.-P., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, Pamplona, Eunsa, 2002.

VV.AA., *Sanctus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitatis*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1995.

WEISHEIPL, J. A., *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, Pamplona, Eunsa, 1994.

ÍNDICE

Santo Tomás no aristoteliza el cristianismo, sino que cristianiza a Aristóteles.

Umberto Eco